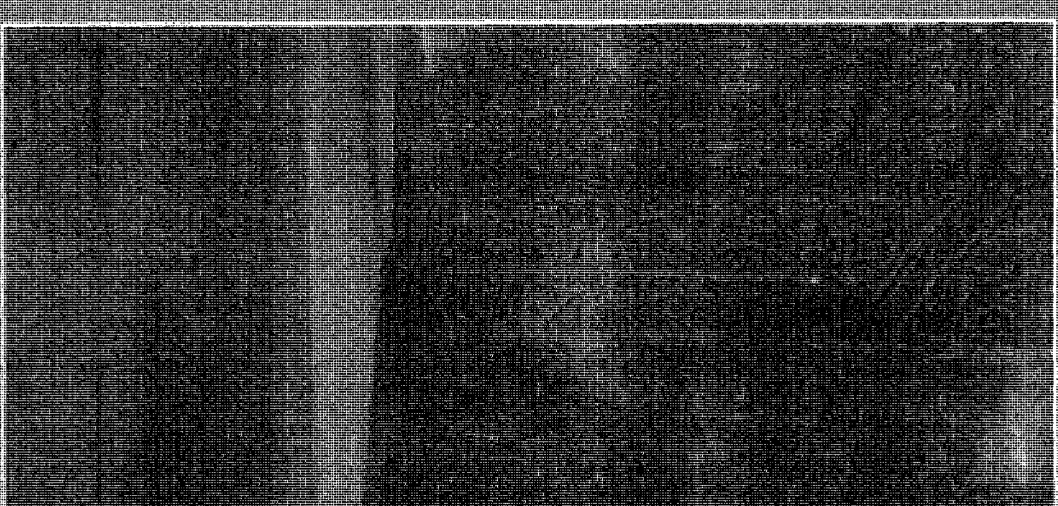
المشروع القومي للترجمة

ر. ج. كولنجوود

المنهج الفلسفي



ترجمة ودراسة وتقديم :
فاطمة إسماعيل

مراجعة :
إمام عبد الفتاح إمام

311

المشروع القومى للترجمة

مقال عن

المنهج الفلسفى

تأليف : ر. ج. كولنجوود

ترجمة ودراسة وتقديم : فاطمة إسماعيل

راجع الترجمة : إمام عبد الفتاح إمام

المجلس الأعلى للثقافة

٢٠٠١

المشروع القومى للترجمة
إشراف : جابر عصفور

An Essay on

Philosophical Method

by

R. G. Collingwood

شارع الجبلاية بالأوبرا – الجزيرة – القاهرة ت ٧٣٥٢٣٩٦ فاكس ٧٣٥٨٠٨٤

El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo

Tel : 7352396 **Fax :** 7358084 **E. Mail :** asfour @ onebox. com

تهدف إصدارات المشروع القومي للترجمة إلى تقديم كافة الاتجاهات والمذاهب الفكرية للقارئ العربي وتعريفه بها ، والأفكار التي تتضمنها هي اجتهادات أصحابها في ثقافاتهم المختلفة ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلس الأعلى للثقافة .

إهـداء

إلى النور الذى أضـاء حـيـاتى
وأغنانى عن العالم ، فكان هو العالم بأكمله
فى عطائه وحنانه وإخلاصه .
إلى زوجى الأستاذ الدكتور محمد النته
تحية حب وتقدير .

فاطمة إسماعيل

الفهـــرس

الموضوع | الصفحة

الفصل الثالث: سلّم الأشكال:

[٢] هناك صعوبتان:

تقديم

بقلم المترجمة

لاشك أن قضية المنهج من أهم قضايا الإنسان المفكر؟ فالمنهج هو حركة الفكر المنظمة في سعيها نحو تحقيق هدف ما، والإنسان بما هو إنسان تتمحور حياته حول أهداف كثيرة ومتنوعة يسعي جاهداً لتحقيقها ما وسعه ذلك، ويأمل أن يحققها علي نحو صحيح، ولن يجد سبيلاً إلي ذلك إلا بالمنهج المنظم والمتسق، لذلك يمكننا القول بأن الإنسان كائن «منهجي» ، والفلسفة هي الميدان الحي الذي يحقق فيه الإنسان ماهيته من حيث هو موجود مفكر، لذلك كانت قضية «المنهج» عموماً، و«المنهج الفلسفي» بصفة خاصة من أهم القضايا التي شغلت الفلاسفة عبر عصورها قديماً وحديثاً، بل هي القضية الأم والعمود الفقري لأي تفكير فلسفي يسعي نحو الحقيقة، ويهدف إلي تقدم الفلسفة ذاتها.

ولقد أدرك فيلسوفنا كولنجوود أن المراحل الحاسمة في تاريخ الفكر الفلسفي، تلك المراحل التي انتقل فيها الفكر الفلسفي من مرحلة معينة إلي مرحلة أعلي وأكثر تطوراً هي المراحل التي تتميز بالاهتمام المباشر والصحيح والجاد بقضية «المنهج» كما تعمل إلي حد ما علي الالتزام بقواعد المنهج التي يتم الاتفاق عليها لتعبر عن روح واحدة مشتركة تمثل روح العصر.

ويُعدّ كتاب كولنجوود من أمهات الكتب الفلسفية، فهو إسهام حقيقي في الفكر الفلسفي، وقد كتبه عام ١٩٣٢ ، ونُشر في اكسفورد عام ١٩٣٣ صحيح أن الكتاب مضي علي صدوره قرابة سبعين عاماً، إلا أن مضمونه لايزال حيا يزداد حضوراً وفاعلية خاصة في فكرنا العربي الراهن الذي يعاني من أزمات كثيرة وعلي راسها أزمة الفكر الفلسفي التي هي في جوهرها أزمة «منهج»، وهذا ما يتطلب منّا الاهتمام بهذه القضية الاساسية،

والوقوف علي المحاولات الجادة والبارزة في هذا المجال.. ومن هنا فإن محاولة كولنجوود الجادة والعميقة تُعدّ امتداداً لتلك المحاولات المنهجية العظيمة التي أثري بها أصحابها تاريخ الفكر الفلسفي، والتي عالجت علي نحو مباشر وواضح قضية المنهج الفلسفي.

وحين صدر هذا الكتاب عام ١٩٣٣، كان الفكر المنهجي في انجلترا يسيطر عليه المنهج التحليلي بزعامة جورج مور وبرتراندرسل أى الواقعية الجديدة ثم بعد ذلك اصحاب الوضعية المنطقية. الذين انبهروا بالمنهج العلمي فرأوا أن الفلسفة لن تقوم لها قائمة إلا بمحاكاة المنهج العلمي .. ومحاولة كولنجوود في صميمها ترد هذا الزعم إيماناً منه بأن للفلسفة طابعها الخاص، ولايجب أن تستمر قانعة بتقليد أشكال أخري من الفكر، بل لابد أن تتابع أهدافها الخاصة بمناهجها الخاصة ومن هنا كان الكتاب كتاباً فلسفياً منهجياً دقيقاً للمتخصصين في الفلسفة ذا رسالة محددة، ويحتاج إلي قراءة دقيقة متأنية فهو يجمع في طياته بين أمرين هامين هما: حديث في المنهج، وحديث عن المنهج معاً، وكولنجوود ليس غريباً علي القاريء العربي، فقد سبق له أن تعرّف عليه من خلال ثلاثة كتب مترجمة إلي العربية وهي : فكرة التاريخ (١) وكتاب : مباديء الفن (٢) وكتاب: فكرة الطبيعة (٣) ويُعد كتاب «مقال عن المنهج الفلسفي» من أفضل كتب كولنجوود علي الإطلاق، علي الأقل بشهادته هو نفسه كما يقول في سيرته الذاتية (٤).

وأخيراً: لقد عشتُ مع هذا النص كما لم اعش مع نص قبله، فهو نصّ غاية في الدقة والعمق، يُعبّر عن أصالة فيلسوفنا، وأصالة الموضوع، ويشهد بالدليل الواضح علي أنه

---

(١) ترجمة : محمد بكير خليل، مراجعة : محمد عبد الواحد خلاف، الناشر لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٦١ .

(٢)ترجمة د. أحمد حمدي محمود، مراجعة : علي أدهم، الناشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة عام ١٩٦٦، وقد أعادت الهيئة طبعه عام ١٩٩٨، وأعيد طبعه مرة ثالثة عن مكتبة الأسرة في أجزاء، صدر الجزء الأول في عام ٢٠٠١ .

(٣) ترجمة : د . أحمد حمدي محمود، مراجعة : د. توفيق الطويل، الهيئة العامة للكتب والأجهزة العلمية، القاهرة سنة ١٩٦٨ .

(٤) Collingwood , An Autoliography, Published by penguin books, New -York , 1944 . P. , 80 .

فيلسوف أصيل تملكه مشاعر تؤكد إحساسه برسالة الفلسفة ورسالة الفيلسوف ، فجاء عمله هذا تعبيراً حياً عن عمق الرسالة وعظمة الفيلسوف، جاء نتاج تجربة شخصية عميقة تهفو بإلحاح إلي التعبير عن ذاتها من خلال التجربة الفلسفية والممارسة العملية والمجهود الشاق ، وقد جمع في نصه هذا ـ بشكل ملفت للنظر ـ بين عرض لنظرية المنهج الفلسفي، وفي الوقت نفسه التزامه الشديد بما يقدمه في ذلك العرض.

<u>ولقد دفعني إلى الاهتمام بترجمة هذا الكتاب عدة عوامل أهمها:</u>

- اهتمامه الصريح والمباشر بموضوع المنهج الفلسفي.
- تحليله الدقيق لطبيعة التفكير الفلسفي.
- الروح العلمية التي عالج بها الموضوع.
- استيعابه للاتجاهات المثالية والواقعية معاً.
- نقده للفكر السائد في عصره نقداً واعياً يقوم على أساس من المناقشة وتفنيد الحجج والبراهين، ولم يكن هذا النقد عملاً هيناً، لأنه كان يهاجم تياراً قوياً عتياً جارفاً آتياً من كل حدب وصوب، وهو تيار الواقعية الجديدة، والاتجاه التحليلي، والوضعيين.

ولقد رأيت أن أقدم للقارىء العربي دراسة تفصيلية تساعده علي قراءة النص، ومن المعروف أن أية دراسة تنطوي علي ثلاث عناصر التعريف بالمؤلف، والعصر الذي عاش فيه، والكتاب أو النص نفسه، لذلك سأقدم دراستي شاملة العناصر الثلاثة <u>أولاً:</u> حياته ، <u>ثانياً:</u> عصره، <u>ثالثاً :</u> مؤلفاته ، <u>رابعاً :</u> عرض نظرية المنهج الفلسفي عنده من خلال دراسة كتابه «مقال عن المنهج الفلسفي» ثم يلي ذلك نص الترجمة العربية للكتاب.

وفي النهاية لا أستطيع أن أنكر مدي الإفادة الكبيرة التي حصلت عليها من ترجمتي ودراستي لهذا الكتاب، وقد كان ذلك توجيهاً من أستاذنا الكبير/ الأستاذ الدكتور إمام عبدالفتاح إمام الذي تفضل سيادته بإرشادي وتوجيهي إلي فكرة ترجمة هذا الكتاب وأمدني ما احتجتُ إليه من مراجع خدمت هذه الدراسة . لسيادته مني كل شكر وتقدير وعرفان خاصة لما يقوم به من أعمال عميقة وكثيرة ومتنوعة تأليفاً وترجمة كثيرة من مجالات الفكر الفلسفي تخدم المكتبة الفلسفية العربية بما تحققه من إفادة كبري لقارىء

الفلسفة في الوطن العربي. كما أتوجه بالشكر والتقدير للأستاذ: الدكتور جابر عصفور الأمين العام للمجلس الأعلي للثقافة الذي تفضل فوافق علي ترجمة هذا الكتاب ضمن المشروع القومي للترجمة في إطار السعي إلي إثراء حياتنا الثقافية وتعميق التفكير المنهجي العقلاني.

وفي النهاية أرجو أن تخدم هذه الترجمة قاريء الفلسفة في الوطن العربي.

وفقنا الله جميعا لما فيه الخير.

فاطمة إسماعيل

مدينة نصر ـ القاهرة

٨ سبتمبر سنة ٢٠٠١

القسم الأول

الدراسة

أولا: كولنجوود: حياته.

ثانيا: كولنجوود: في تيار عصره.

ثالثا: أهم مؤلفات كولنجوود الفلسفية.

رابعا: نظرية المنهج الفلسفي عند كولنجوود: دراسة لكتابه «مقال عن المنهج الفلسفي».

الدراسة

أولاً: كولنجوود: حياته

يُعدّ روبن جورج كولنجوود Robin George Collingwood من الفلاسفة الإنجليز المبرزين في القرن العشرين، فهو أحد أقطاب فلاسفة أكسفورد ، ولد في كارتم فل بمقاطعة لانكشير Lancashire Cartme fell بانجلترا في ٢٢ فبراير عام ١٨٨٩ وتوفي في كونيستون Coniston لانكشير في ٩ يناير عام ١٩٤٣ . وإذا أردنا الوقوف عند حياة فيلسوف ، فإن خير من يعطينا صورة واضحة وصادقة عن حياته هو الفيلسوف نفسه، وفيلسوفنا من هؤلاء الذين كتبوا سيرة حياتهم التي هي في الواقع قصة فكرهم والعوامل التي كان لها تأثير مباشر أو غير مباشر في هذا الفكر .. ومن المؤكد أن الأفكار تنمو وتزهر وتثمر باعتبارها ثمرة تربية ونشأة وظروف حياة في عصر معين عاش فيه المؤلف .. من هنا كان من الضروري لفهم الموقف الفلسفي عند كولنجوود أن نتعرف علي عوامل النشأة التي شكلت هذا الموقف الفلسفي، وسيكون اعتمادي هنا علي سيرة حياته التي كتبها بنفسه.

أ- كولنجوود في طفولته:

تأثر كولنجوود كثيراً بوالده وليام جرشوم كولنجوود William Gershom Collingwood (١٨٥٤ - ١٩٣٢) (١) الرسام وعالم الآثار الذي كان صديقاً لجون رُسكن Jhon Ruskinوكاتباً لسيرته (٢) لقد علّمه والده بالمنزل حتي بلغ الثالثة عشرة من عمره، ويفضل والده تعلم اللغة اللاتينية في سن الرابعة من عمره، واللغة اليونانية وهو في

---

(١)من الملاحظ أن العام الذي توفي فيه والده هو نفس العام الذي كتب فيه كتابه مقال عن المنهج الفلسفي

The Encyclopedia of philosophy, ed - by paul Edwards, collier Macmillan(٢) publishers, London, Vol. Two , (Art Coollingwood) p. 140 .

السادسة من عمره وكان يقرأ كثيراً في هذه السن الصغيرة، فقد كان لدي والده العديد من الكتب التي أفاد كولنجوود منها [(١)] فقرأ كل ما وجده عن العلوم الطبيعية خاصة الجيولوجيا، والفلك، والفيزياء، وبدأ من هذا العمر يتعرف علي أنواع الصخور، والنجوم، ويفهم عمل بعض المضخات والآلات الميكانيكية الموجودة بمنزله.

كما يرجع الفضل لوالده أنه علّمه دروساً في التاريخ القديم والحديث، إلي جانب الزيارات الميدانية التي كان يرافق فيها والده لزيارة أماكن الحفر والبحث عن الآثار حتي استطاع أن يشارك عملياً في البحث عن آثار ما قبل التاريخ في مناطق لم يطأها أحد من قبل ـ على حد قوله ـ تلك الخبرات علمته الكثير عن التاريخ مما سيؤثر على فكره فيما بعد.

وكان كولنجوود وهو في سن التاسعة من عمره يشاهد أعمال الرسامين المحترفين والأعمال التي كان يقوم بها والده، فكان يحاول باستمرار تقليدهم، وتعلم أن العمل الفنى هو عمل غير منته، أو كما يقول أنه تعلم «مالم يعرفه بعض النقاد ومحبو الجمال في نهاية حياتهم وهو أنه لايوجد عمل فني مكتمل» أي ليس هناك عمل فني مطلق يعرفه فالعمل الفني في اللوحة مثلاً قد يتوقف لابسبب اكتمال العمل، بل قد يتوقف بسبب قرب اليوم الذي تُقدم فيه اللوحة للمسابقة، أو لأن صاحب العمل قد سئم من العمل.. أو لأنه ليس هناك المزيد الذي يضيفه صاحبه للعمل [(٢)] .

وكان استعداد كولنجوود للأدب كبيراً فكتب في سن مبكرة قصائد وملاحم نثرية وشعرية وقصص رومانسية، ومغامرات ووصف بلاداً خيالية وكتب قصص خيال علمي ، واشترك في إصدار مجلة شهرية كانت توزع علي عدد قليل من الأصدقاء والمعارف. وكانت والدة كولنجوود عازفة بيانو جيدة تعلم منها العزف، وتعرف علي ألحان الموسيقار العظيم بيتهوفن Beethoven ومعظم ألحان شوبان Chopin . ولقد تعلم كولنجوود أوّل درسه في «تاريخ الفكر» وهو في سن التاسعة عندما وجد كتاباً من القرن السابع عشر

(١) R. G. collingwood , An Autobiogrphy, P.7 .

(٢) Ibid , p., 8.

منزوع الغلاف، لايعرف له عنواناً، فقرأه بامعان ، والدرس الذي خرج به من قراءته لهذا الكتاب هو أن العلوم الطبيعية ذات تاريخ خاص، وأن النظريات التي تدرس موضوعاً ما يتم التوصل إليها بالتعديل التدريجي للنظريات السابقة، وسيستمر هذا التعديل كذلك في المستقبل إذا لم يتوقف التفكير فيها (١) غير أن أهم الكتب التي قرأها وهو في سن الثامنة من عمره وكان له تأثير عميق علي مجري حياته بأكملها هو كتاب مترجم إلي الإنجليزية بعنوان «نظرية الأخلاق عند كانط» (٢) ويروي كولنجوود المشاعر الغريبة التي شعر بها عند قراءته لهذا الكتاب .. فقد أحسّ بكلمات ذات أهمية قصوي كُتبت عن موضوعات ذات حاجة مُلّحة.. لكنه جاهد كثيراً لكي يفهمها لكن محاولته باءت بالفشل ، فأصيب بإحباط شديد وخجل لم يشعر به من قبل ، إذ كيف يوجد كتاب كُتبت كلماته بالإنجليزية، وعباراته ذات بناء سليم ومع ذلك لا يستطيع فهمه أو يحتار في معانيه (٣) .

شعر كولنجوود عندئذ بأغرب إحساس تجاه هذا الكتاب رغم عدم فهمه له.. شعر أنه كتاب لابد أن يهمّه بطريقة ما، فخلق هذا الشعور عنده نوعاً من التحدي والإصرار الذي يخصه شخصياً كما يتعلق بمستقبله أيضاً، ولازمه هذا التحدي طيلة حياته، إذ رفع هذا الكتاب الغشاوة عن عينيه لأول مرة وكشف عن حقيقة نفسه... منذ تلك اللحظة بدأ يشعر بأنه مُثقل بمهمة لم يستطع تحديدها في ذلك الوقت ، غير أنه وجدّ نفسه صامتاً شارد الذهن، فاعتزل الآخرين طلباً للوحدة ليفكر بلا انقطاع ، دون أن يدري ما الذي يفكر فيه، فلم تكن هناك أسئلة ـ محددة سألها لنفسه ، ولم يوجه عِقله تجاه موضوعات معينة ، كل ما هنالك نوع من القلق والازعاج العقلي بلا شكل ولاهدف، كما لو كان يصارع الضباب.. هذا ماجعل أهله والكبار من حوله يعتقدون أنه اعتاد الكسل وفَقد نشاطه المعهود وسرعة بديهته ، فكانت نوبات الكسل الظاهري في نظر الكبار من حوله ، تخفي

---

(١) Ibid , p., 7.

(٢) قد يكون كتاب إدوارد كيرد أحد رواد مدرسة جرين زعماء المثالية الجديدة ـ عن كانط الذي نشره عام ١٨٨٩ (وهي نفس السنة التي ولد فيها كولنجوود) .

(٣) Ibid , pp., 8-9

في باطنها قلقاً [1]. وصراعاً داخلياً وإحساساً بعمق مشكلات لايعرفها، ولم يَجِدْ لها تفسيراً في ذلك الوقت، ربما كان هذا هو السبب الذي جعل والده يرسله إلي المدرسة ليبدأ طوراً جديداً في حياته .

ب. كولنجوود في مدرسة رجبي Rugby:

دخل كولنجوود مدرسة رجبي Rugbyوهو في سن الثالثة عشرة، وكان والده فقيراً لم يكن في استطاعته أن يدفع له مصروفات المدرسة ، ولامصروفات جامعة أكسفورد بعد ذلك، فقام أحد أصدقائه الأغنياء بسداد المصاريف بدلاً منه، واعتاد كولنجوود علي العمل الشاق للتنافس علي المنحة الدراسية ذلك لأن أبناء الطبقة المتوسطة التي ينتمي إليها يُحصلون تعليمهم عن طريق التنافس في الاختبارات بعد أن منع القانون أطفال الطبقة العاملة أن يعرضوا أنفسهم في سوق العمل .. ورغم ثقة كولنجوود بأن صديق والده كان سيدفع له مائتي جنيه كل عام عن طيب خاطر، إلا أن المسألة كانت بالنسبة له مسألة كرامة، فكان يجب عليه الفوز بالمنحة الدراسية كي يبرر إنفاق كل هذه الأموال عليه [2] .

ولما كان نظام المدرسة يفرض علي الدارس فيها أن يختار في دراسته إما الدراسات الكلاسيكية أو الحديثه ، ولما كان والده قد علّمه اللغتين اليونانية واللاتينية حتي أتقنهما أكثر من الأطفال في مثل عمره، فقد تخصص في الدراسات الكلاسيكية وهو يقول في ذلك «كان مناسباً أن أتخصص في اللغتين اليونانية واللاتينية أو اللغات الحديثة وتاريخها (حيث أتحدث وأقرأ الفرنسية والألمانية بطلاقة مثل الإنجليزية) أو في العلوم الطبيعية ولم يكن هناك ما يعطي الغذاء العقلي السليم إلا دراسة اللغات الثلاثة بالتساوي ولكن والدي علمني اللغتين اليونانية واللاتينية أكثر من الأطفال في مثل عمري، ولما كان يجب أن أتخصص في شيء فقد تخصصت فيهما وأصبحت طالباً أدرس الكلاسيكية [3] .

ومن الأشياء التي تعلمها كولنجوود في هذه المدرسة علي يد أحد مدرسيه الأوائل وهو روبرت واتيلو Robert whitelaw فن الزخرفة وهو يقول عنه «أنه رجل لايلمس

---

(١) Ibid , p., 9.

(٢) Ibid , pp., 9 -10.

(٣) Ibid , p.,10.

شيئاً إلا زخرفه (١) واكتشف كولنجوود بعد ذلك أنه مدين لعبقرية هذا الرجل الذي علمه فن الزخرفة (٢).

لقد أمضي كولنجوود خمس سنوات في «مدرسة رجبي» وكان متقدماً في دراسته حيث احتل المركز السادس لمدة ثلاث سنوات والمركز الأول لمدة عامين، تعلم خلالها أشياء كثيرة فقد تعلَّم الكثير عن التاريخ الحديث علي يد أستاذ كان يعترف له بالفضل وهو س. ب هاستينجس C.P . Hastings كما تعلم دروساً في الموسيقي واكتشف «باخ» وتعلم العزف علي الكمان ودرس الإيقاع وتأليف ألحان الأوركسترا وألّف العديد من الألحان وقرأ «الدانتي» Dante وأطلع علي الكثير من أشعار شعراء لايعرفهم بلغات عديدة .. كانت كلها قراءات بمجهوده الشخصي ولم تُعرض عليه عن طريق المدرسة ..و مع ذلك فلم يكن يحصل علي الرضا النفسي في هذه المدرسة فقد كتب مزدرياً نظام التعليم في المدرسة ومزدرياً معظم معلميه باستثناء روبرت واتلو Robert Whitelaw وهاستنجس Hastings ، ورغم ما تعلمه في هذه المدرسة فإنه يري أنه ضيعّ خمس سنوات من عمره في مدرسة رجبي (٣) ويقع باللوم علي نظام المدارس الإنجليزية الحكومية،وعلي مدرسة رجبي نفسها رغم سمعتها الجيدة إلا أنها كانت مثالاً سيئاً لهذا النظام في نظره، ويقع جزء من اللوم علي والده الذي غرس في نفسه سلوك الدارس البالغ الراشد تجاه التعلم عندما كان طفلاً ، كما يلوم نفسه أيضاً لأنه كان مغروراً متزمتاً عنيداً (٤) .

جـ- كولنجوود في جامعة اكسفورد:

التحق كولنجوود بجامعة أكسفورد عام ١٩٠٨ ، وهو يعتبر ذهابه إلي الجامعة «بمثابة الخروج من السجن» بعد أن تركت المدرسة في نفسه أثراً سيئاً ، كان عليه أن ينس حياة المدرسة ويمضي قُدماً في طريقه ، لكن الأمر لم يكن بهذه البساطة لمجرد تغيير المكان علي

---

(١) Ibid , p., 10.

(٢) يظهر ذلك في إسهامه الشامل لمراجعة الجزء البريطاني من مؤلف تيودور مومسن المعنون بـ Corpus Inscriptionum latinarum والذي بدأه هافرفيلد ، وقام كولنجوود بزخرفته ونقشه كله بدقة (قارن: Paul Edwards: The Encyclopedia of philosophy, vol. 2. (Art Coolingwood).

(٣) Ibid , pp., 10-11.

(٤) Ibid , p., 13.

حد قوله .. غير أنه بدأ حياته في أكسفورد متعطشاً للمعرفة بصوة مَرضيّة ، فلم يستطع التفكير في شيء آخر غير المعرفة، فكان يقرأ طوال النهار ومعظم الليل في حديقة الكلية الجامعية [1] ولم يبال بالحياة الاجتماعية من حوله، فكان عدد أصدقائه قليلاً، وعندما حان وقت الدراسة أصبح تحت إشراف أستاذين من المعلمين: أحدهما للفلسفة والآخر للتاريخ القديم، ورغم ازدراء كولنجوود «المدرسة رجبي» إلا أنه كان يمتدح أكسفورد لأنها تركته حراً تماماً في تنظيم دراسته بطريقته الخاصة، فيما عدا ما كان يطلبه كل معلم منه كحضور المحاضرات ، وكتابة المقال الاسبوعي، فيما عدا ذلك له مطلق الحرية في تنظيم دراسته، وقد مارس كولنجوود حريته تماما، ولما كان من المفترض أن يبدأ بقراءة التاريخ القديم، قضي وقتاً طويلاً في قراءة المقالات عن حفر المواقع اليونانية والرومانية، وقضي إحدي العطلات الطويلة في دراسة كل ما استطاع أن يصل إليه عن الفلسفة القديمة، ولما كانت دراسته لابد أن تنتهي بفلسفة كانط، فقد قام بدراسة مؤلفات معظم الفلاسفة الفرنسيين والإنجليز والألمان والإيطاليين القدماء منهم والمحدثين .. وأمضي بضع أسابيع في قراءة جميع أعمال أفلاطون . ولم يكن ليفاخر بهذا العمل المضني ، ولابمثابرته في القراءة، لأنه كان يعلم أن ما يقوم به يعتبر جزءاً صغيراً مما كان يقوم به طالب مثله في القرن الثامن عشر - علي حد قوله - إلا أن إحساسه بما يقوم به كان نابعاً من إحساسه بحريته فما قام به هو مجهود فردي بلا أمر من المعلمين وحتي بدون علمهم، ودون علم زملائه أيضاً.. إلي جانب ذلك كان مشغولاً بالاشتراك في الجمعيات التي يلتقي فيها الطلاب ليكشفوا عن ذكائهم وعلمهم وإعجابهم المتبادل ببعضهم [2].

د - مناخ أكسفورد الفكري:

عندما بدأ كولنجوود قراءة الفلسفة في جامعة أكسفورد كانت هذه الجامعة لاتزال تقلقها أفكار «مدرسة جرين»[3]، هذه الحركة ا لفلسفية العظيمة التي اكتسح فيها الفكر

---

(١) Ibid , p., 14.

(٢) Ibid , p., 15.

(٣) توماس هيل جرين Thomas Hill Green (١٨٣٦ - ١٨٨٢) اختير في سنة ١٨٦٠ زميلاً بكلية باليول في جامعة اكسفورد ، وعين منذ ١٨٧٨ إلى ١٨٨٢ استاذاً للفلسفة الأخلاقية بجامعة =

المثالي الألماني منذ ١٨٨٠ حتي ١٩٢٠ انجلترا خاصة في أكسفورد التي اصبحت معقل المثالية كما سنري بعد قليل . ورغم أن كولنجوود يذكر أنه لم يكتب أحد عن تاريخ هذه الحركة حتي وقته فقد كتب عنها في سيرة حياته ما يعطينا مؤشراً كبيراً بانها تستحوذ علي أفكاره، وسيكون لها تأثير كبير علي فلسفته فيما بعد، فكتب يقول : مدرسة جرين هي حركة فلسفية رائدها توماس هيل جرين T.H . Green (١٨٣٦ - ١٨٨٢م) ومن أعضائها البارزين فرنسيس هربرت برادلي F.H . Bradley (١٨٤٦ - ١٩٢٤)، وبرنارد بوزانكيت B. Bosanquet (١٨٤٨ - ١٩٢٣) ووليام والاس W. Wallace ورويرت لويس نتلشب R.L. Nettleship (١٨٤٦ - ١٨٩٢) ويذكر كولنجوود أن خصوم هذه المدرسة المعاصرين(يقصد الواقعيين) وصفوا الميول الفلسفية لهذه المدرسة بأنها هيجلية، إلا أن مدرسة جرين رفضت هذا اللقب ، باعتبار أن فلسفتها كانت استمراراً للفلسفات الإنجليزية المحلية والاسكتلندية ، ويبدو أن كولنجوود نفسه رفض هذا اللقب حين دافع بقوله: صحيح أن جرين قرأ أعمال هيجل في شبابه، لكنه رفضها وهو في منتصف العمر.. والفلسفة التي تبناها بعد ذلك حتي وفاته، هي رد علي هربرت سبنسر H. spencer من طالب متعمق في دراسة هيوم . وإن كان قد عُرف عن «برادلي» أنه قرأ الكثير عن هيجل إلا أنه يختلف معه كثيراً، فقد قام بنشر سلسلة من الكتب يتضح أغراضها من مجرد العناوين فهي عبارة عن نقد لمنطق مِلْ J.S. Mill ولعلم النفس عند «بين» Bain، وللميتافيزيقا عند مانسيل Mansel (١). غير أن كولنجوود لم يدرس علي أيدي أحد رواد «مدرسة جرين» العظام لأن تأثير مدرسة جرين الذي امتد منذ ١٨٨٠ -١٩١٠ علي عقول طلابها لم يكتب له السيادة في التدريس داخل جدران الجامعة (٢) بقدر ما كان له تأثيره في الحياة العامة وذلك كما يذكر كولنجوود .. لم يتمتع أحد من رواد هذه الحركة بالتدريس

= أكسفورد وضع مقدمات لكتاب «رسالة في الطبيعة البشرية» لهيوم سنة ١٨٧٤، نشره جرين وجروز.. من مؤلفاته المختلفة: مقدمة للأخلاق، نشر برادلي، و«المؤلفات» نشرها نتلشب في ثلاث مجلدات (راجع الفلسفة الإنجليزية في مائة عام جـ١ ص ٣٢٩ فما بعد).

(١) Ibid , pp., 15,16.

(٢) لكن ليس معني ذلك أنه لم يقرأ لهم ولم يتأثر بهم.

في أكسفورد لمدة طويلة لعدة أسباب: فقد توفي جرين في السادسة والأربعين من عمره عام ١٨٨٢، بعد أن أشتغل استاذاً لمدة أربع سنوات، وتلشب Nettleship مات في ألبس Alps في نفس السن عام ١٨٩٢ ، وبوزانكيت Bosanquet غادر اكسفورد عام ١٨٨١ وعمره ثلاثة وثلاثون عاماً بعد تدريس دام إحدي عشر عاماً.. وقُتل والاس wallace في حادث عام ١٨٩٧ وعمره ثلاثة وخمسون عاماً ، ورغم أن برادلي عاش في أكسفورد حتي وفاته عام ١٩٢٤ فلم يقم بالتدريس أبداً ، ولم يحاول أن يدعو لفلسفته [١]، فقد عاش في كليّته منعزلاً أشبه ما يكون بالناسك، ورغم أن كولنجوود كان علي بُعد عدة مئات من الياردات من برادلي لمدة ستة عشرة عاماً إلا أنه لم يفكر أن يراه علي حد قوله[٢].

رغم ذلك كانت القوة الحقيقية والتأثير العظيم لمدرسة جرين خارج كسفورد ، لأن تعاليم هذه المدرسة كان بمثابة تدريب للحياة العامة ، فقد تخرّج من مدرسة جرين العديد من الطلاب الذين حملوا معهم الاقتناع والإيمان بأن الفلسفة التي تعلموها في اكسفورد مهمة للغاية، وأن مهمتهم أن يمارسوها في حياتهم العامة، وشاع هذا الاعتقاد وانتشر بين السياسيين والقساوسة والمصلحين الاجتماعيين وعدد من رجال الحكومة وغيرهم، حتي تغلغت وانتشرت فلسفة مدرسة جرين في كل مكان علي عقول طلابها منذ حوالي ١٨٨٠ حتي ١٩١٠ [٣].

ويري كولنجوود أنه طالما أن فلسفة مدرسة جرين لم تسد بين أعضاء هيئة التدريس في اكسفورد ، فمن الصعب وصف العداء والخصومة التي انتشرت ضدها عام ١٩١٠ بأنهما مجرد رد فعل ، بل يصفها كولنجوود بأنها تقاليد جامعية قديمة تعمل علي اقتلاع واستئصال ماكانت تعتبره دائماً نتاج غريب في طبيعتها مثلما ينمو النبات الغريب في

(١) لقد كان اعتلال صحته هو الذي فرض عليه هذه العزلة. راجع الفلسفة الإنجليزية في مائة عام، تأليف: رودلف متس، ترجمة : د. فؤاد زكريا، مراجعة : د. زكي نجيب محمود دار النهضة العربية. سنة ١٩٦٣، جـ١ ص ٣٩٩ .

(٢) Op. cit , pp., 16 ,17.

(٣) Ibid , pp., 16,17.

أرض فتخرج الشجرة من أرضها وتطرد هذا الشيء الغريب [١]. ثم تتراجع إلي حالتها الأصلية، معني ذلك هل ما يقصده كولنجوود هنا هو أن الطابع التجريبي الأصيل للفلسفة الإنجليزية كان لابد أن يظهر مرة أخري ويدفع الموجة المثالية الآتية من الفلسفة الألمانية والتي طغت علي الفكر الإنجليزي؟ أم أن الطابع الأصيل هو الطابع المثالي الموروث من التراث الأفلاطوني؟ من الواضح أن كولنجوود يؤيد الموقف الثاني وهو ذاته موقف مدرسة جرين، مع ذلك لايزال هناك فلاسفة ينتمون لهذه المدرسة فكان منهم عدد قليل وكان أفضلهم - كما يقول كولنجوود - جون الكسندر سمث J.A. Smith (١٨٦٣ - ١٩٣٩) [٢] الذي كان تلميذاً لنتلشب، وجويكم [٣] Joachim (١٨٦٨ - ١٩٣٨) الصديق الشخصي المقرب لبرادلي» [٤] وكلاهما (سمث و جويكم) كانا صديقين حميمين لكولنجوود وكان يذكرهما دائماً بكل الشكر والعرفان والإعجاب ، إلا أن ذلك لم يمنعه أن يقول انهما فشلا في تجنب إنهيار «مدرسة جرين» التي ينتميان إليها، وقد كان من الممكن أن يتجنبا هذا الإنهيار - في نظر كولنجوود - بشرح وتطوير مباديء ونظريات هذه المدرسة [٥] في سلسلة من الكتب توجه للجماهير العامة، لكنهما لم يقدّما إلا كتاباً واحداً وهو كتاب

(١) إن كولنجوود يشير إلي التقاليد الإنجليزية التي ترفض الرأي القائل بتغلغل المثالية الألمانية في انجلترا وما أدي إليه من خروج علي التراث الفلسفي القومي، فكانت هذه التقاليد تؤكد أن المسألة كلها لاتعدو أن تكون إيقاظاً لقوي كانت غارقة في سبات عميق، لكنها كانت موجودة في الفكر الإنجليزي منذ البداية ، وهذا ما أكد عليه ج. هـ موير هيد J.H. Muirhead في كتابه «التراث الأفلاطوني في الفلسفة الانجلو سكسونية The platanic Tradition in Anglo. Saxon philosophy (١٩٣١) ، حيث يكشف عن وجود تيار متصل من التفكير المثالي يمر عبر تاريخ لفكر الفلسفي الإنجليزي بأسره، والحركة المثالية الجديدة في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين لم تكن إلا امتداداً موسعاً وعميقاً لهذا التيار غير أن هناك من يرفض هذا الرأي ومنهم متس في كتابه تاريخ الفلسفة الإنجليزية في مائة عام ، وبالطبع فيلسوفنا ينتمي إلي التقاليد الإنجليزية، خاصة أنه كثير الإعجاب بأفلاطون، ويرفض كذلك وصف مدرسة جرين بأنها هيجلية، مع أنه يتأثر بأفكارهم الهيجلية، ويعارض بشدة تعاليم الواقعيين.

(٢) فيما يتعلق بجون الكسندر سمث ، راجع الفلسفة الإنجليزية في مائة عام حـ ١ ، ص ٣٩٤ .

(٣) راجع المرجع السابق عن جويكم، حـ ١، ص ٤٤٥ .

(٤) عن برادلي، راجع المرجع السابق ، حـ ١ ، من ص ٣٩٨ - ص ٤٢٧ .

(٥) يبدو أن كولنجوود سيقوم بها الدور.

جويكم Joachim «مقال عن طبيعة الحقيقة Essay on the Nature of truth» الذي أظهر نجاحاً بين الجماهير وقد كان كولنجوود يطلب دائماً منهما الكتابة إلا أن طلبه قُوبل بالرفض لأنهما شعرا بأنهما قالا ما لديهما، ولم يعد هناك شيء يمكن أن يقال بعد(1).

هكذا انتقلت الكرة في يد خصومهم الذين أطلقوا علي أنفسهم الواقعيين والذين أخذوا علي عاتقهم مهمة تشويه سمعة مدرسة جرين تماماً باعتبارهم مثاليين (وهو لقب رفضه برادلي صراحة وهو أعظم فيلسوف بمدرسة جرين) وعندما يقول كولنجوود بأن تعاليم مدرسة جرين قد أقلقت فلسفة أكسفورد في ذلك الوقت سنة ١٩١٠ ، كان يعني أن عمل تلك المدرسة قُدم نفسه لمعظم فلاسفة أكسفورد بوصفه شيئاً يجب القضاء عليه، بل يجب أن تكون المهمة الأولي للواقعيين هي هدمه وتدميره ثم تأتي بعد ذلك في درجة الأهمية مسألة تقديم آرائهم الوضعية التي يدعون إليها.

لقد تربي كولنجوود علي تعاليم مدرسة أكسفورد «الواقعية» لأنه في السنة التي بدأ يقرأ فيها الفلسفة عام ١٩١٠ ، كانت مدرسة جرين تلفظ أنفاسها داخل جدران الجامعة، رغم أن أفكارها لازالت تقلق الواقعيين، وكان يتزعم المدرسة الواقعية في ذلك الوقت جون كوك ويلسون John Cook Wilson (١٨٤٩ ـ ١٩١٥) (2) استاذ المنطق ومن بعده ه. أ. برتشارد H. A.Prichard (١٨٧١ ـ ١٩٤٧)(3)وجوزيف W.B.Joseph (١٨٦٧ ـ ١٩٤٣) (4) أهم عضوين من أعضاء مدرسة الواقعية وكان استاذ كولنجوود ومعلمه المباشر إ . ف كاريت E.F. Carrit عضواً بارزاً من أعضاء المدرسة «الواقعية » ، كان يطلب من كولنجوود حضور محاضرات كوك ويلسون وكذلك جميع محاضرات الأساتذة الواقعيين، وهكذا تدرب كولنجوود علي تعاليم مدرسة أكسفورد الواقعية تدريباً جيداً، إلا

(1) Ibid , p., 18.

(2) راجع : عن ويلسون ، الفلسفة الإنجليزية في مائة عام حـ ٢ ص ١٠٦ وما بعدها .

(3) عن برتشارد ، المرجع السابق، حـ ٢ ص ١١٦ .

(4) راجع عن جوزيف، المرجع السابق، حـ ٢ ،ص ١١٩ .

أنه لم يكن مقتنعاً في ذلك الوقت اقتناعـاً تاماً بمبادىء وبمناهج الواقعيين علي الرغم من أنه أطلق علي نفسه «واقعي» (١). إلا أنه لم يكن يمتدح موقف الواقعيين.

هـ- انقلاب كولنجوود علي الواقعية:

بدأ انقلاب كولنجوود علي تعاليم الواقعـيين في وقت مبكر من حياته حتي هو طالب في اكسفورد قبل أن يحصل علي درجته العلمية ، وجاء هذا الأنقلاب نتيجة لما اكتشفه من أخطاء وقع فـيهـا زعمـاء مدرسـة «الواقعـيين»، فقـد اخطأوا في نظره أخطاءاً فادحـة «في موضـوعات غاية في الأهـمية» (٢) ومن بين ما يذكـره منها ما يتعلق بالبـحث الذي نشره جورج مور G.E. Moor سنة ١٩٠٣ المعنون بـ «دحض المذهب المثالي» ، الذي استهدف فيه مور نقد آراء «باركلي» Berkely ، غير أن كولنجوود اكتشف أن الاتجاه الذي قام مور بنقده لم يكن اتجاه «باركلي»، إنما كان في الواقع بعض الجوانب المعينة في اتجاه محدد كان يناقشـه «باركلي» ، ولكي يتحقق كولـنجوود من ذلك بوضوح، قام بمقـارنة البحث الذي كتبه «مور» بنص كلام «باركلي» وتبـيّن له خطأ مور.. وحدث الشيء بعـينه عندما هاجم كوك ويلسون - في محاضراته عن المنطق - «برادلي» ، وقام كولنجوود أيضاً بمقارنة ما قاله ويلسون مع النصّ الأصلي لبرادلي، فتبـين له أن كوك ويلسون انتقد «برادلي» من أجل آراء لم تكن في الواقع آراء برادلي (٣) .

كـان كولـنجوود في سن الـثانيـة والعـشـرين حين استـطاع أن يميز ويحـدد مـوقف الواقعـيين، فرأي أنهم كـانوا يدّعون أن عملهم يقـوم علي نقد الفلسـفة ولايتـعلق بتاريخ الفلسـفة، إلا أن عملهـم كنقاد للفلسفة من وجهة نظر كولـنجوود - لم يوضح إذا ما كانت نظرية بعينها سليمة أم غير سليمة، وظهرت حمـاقاتهم التاريخية الفادحة حول مسألة ما إذا كان مـفكراً بعينه اعتـنق هذه النظرية أم لا؟ ومهمـا كان هذا مؤلماً لكـولنجوود إلا أنه ظلّ مرتبطاً بالواقـعيين والتزم بهم مـنطقياً حتـي يقنع نفسه بأحـد أمرين: إما أن تكون التـعاليم

---

(١) An Autobiography by collingwood, p. , 20 .

(٢) Loc. cit

(٣) Loc. cit

الوضعية لهذه المدرسة الواقعية خاطئة، أو تكون مناهجها النقدية غير صحيحة. ولم يكن ليستطيع الإجابة عن هذين السؤالين إلا بعد حصوله علي درجته العلمية وبداية عمله كمدرس للفلسفة (١) فأصبح واضحاً له أن المذهب الوضعي لكوك ويلسون عاجز عن مقاومة الهجوم ضده عن طريق مناهجه النقدية التي وضعها بنفسه، كما حاول كولنجوود أن يضع المسألة في ذهنه كالتالي:

أ ـ إن المناهج والنظريات الخاصة بزملائه «الواقعيين»مترابطة، أي أنه لو كانت التعاليم الوضعية والمناهج النقدية الخاصة بها مترابطة بشكل منطقي سيصبح الأمر حاسماً ومنتهياً بالنسبة للمذهب والمنهج معاً .

ب ـ غير أنه من المحتمل عدم وجود مثل هذا الترابط بينهما. فقد يكون المذهب والمنهج غير مترابطين، أي قد يكون المذهب الوضعي غير صحيح وتكون المناهج النقدية صحيحة.

جـ ـ أو العكس بالعكس. وظلت مشكلة اختيار بديل من البدائل الثلاثة هي المشكلة التي شغلت ذهن كولنجوود حتي اندلاع الحرب العالمية عام ١٩١٤ فتجمدت الحياة الأكاديمية (٢) .

لم يستطع كولنجوود إجابة الأسئلة الثلاثة التي طرحها علي نفسه إلا بعد أن وضعت الحرب أوزارها (٣) وعاد إلي أكسفورد مناوءاً للواقعيين بعد أن أعدّ نفسه من خلال ممارسته للبحث التاريخي الذي اعتبره بمثابة معمل للمعرفة أو لاختبار النظريات المعرفية(٤) كما يقول ، إذ بعد أن أصبح كولنجود مدرساً للفلسفة لم يهجر دراسته للتاريخ أو علم الآثار والحفريات ، بل كان يخرج كل صيف علي رأس فريق كبير للكشف عن الآثار، ومنذ عام ١٩١٣ كان يقوم بنفسه بتوجيه هذه الفرق البحثية للكشف عن الآثار، وكان

---

(١) Ibid , p., 21.

(٢) Loc. cit

(٣) أدي كولنجوود فترة الخدمة العسكرية مع مخابرات وزارة البحرية خلال الحرب العالمية الأولي. (راجع موسوعة الفلسفة ـ لبول إدوارد. المجلد الثاني) ص ١٤٠ .

(٤) Op. cit

يعتبر هذا من أهم أسباب سعادته في الحياة [1] فاعتبر ممارسة البحث التاريخي بمثابة إعداد لتكوينه الفلسفي، فكانت الممارسة البحثية التاريخية بالنسبة له معملاً يمارس فيه اختبار نظرياته المعرفية بمنطق السؤال والجواب الذي اكتشفه من خلال التجربة المعملية في البحث التاريخي. والخطأ الأكبر الذي وقع فيه الواقعيون من وجهة نظر كولنجوود هو «تجاهلهم للتاريخ» [2] فالواقعيون لم يعيروا اهتماماً بالتاريخ.. إلي جانب أن مناهجهم النقدية لم تكن صحيحة.. لذلك قام كولنجوود عام ١٩١٧ بتوضيح ذلك حين اكتشف التناقضات في مواقفهم وفي منطق القضايا عندهم، وموقفهم تجاه التاريخ ، فقرر أن يتخذ موقفاً مضاداً لموقفهم، وكتب في عام ١٩١٧ كل ذلك مع تطبيقات وإيضاحات كثيرة في كتاب أسماه «الحقيقة والتناقض» Truth and Contradiction إلا أنه ـ كما يقول في سيرة حياته ـ قام بعرض هذا الكتاب علي ناشر، فأخبره أن الوقت لم يكن مناسباً لنشر هذا النوع من الكتب ومن الأفضل الاحتفاظ به في الوقت الحالي[3]. ويعلق كولنجوود بقوله أن الناشر كان محقاً في هذين الأمرين، فليس فقط لأن الوقت غير مناسب للنشر، إنما أيضاً لأنني مازلت مبتدئاً في كتابة الكتب فلم أقم إلا بنشر كتاب واحد فقط هو كتاب الدين والفلسفة عام ١٩١٦ [4].

على أن أهم ما يذكره كولنجوود هنا ـ إلي جانب ما ذكره من معارضته للواقعية في نظرية المعرفة ، أنه أثبت أن عدداً من النظريات المنطقية التي شرحها كوك ولسون في محاضراته تم استعارتها من برادلي، بل تمادي في القول في ذلك الوقت بأن الواقعية ليس لديها نظريات إيجابية في حد ذاتها علي الإطلاق لكنها انتحلت كل ما لديها من مدرسة فكرية خفت شأنها في ذلك الوقت وبالتالي فقد اعتبر أن الواقعية «إفلاس في الفلسفة الحديثة» ، وبعد ظهورمؤلفات «ألكسندر» مثل كتابه «المكان والزمان والألوهية» ومؤلف وايتهد «العملية والواقع» . رأى كولنجوود أن مثل هذه الأعمال العظيمة توضح ما يصبوا

---

(١) Ibid , p., 21.

(٢) Ibid , p., 24.

(٣) هذا ما جعلني أتساءل هل كان كولنجوود ضد تيار عصره ؟

(٤) Ibid , p., 33.

إليــه [1] فلكل منها نسق من الفلسـفة الطبيعـية كما يدل المصطلح الذي اعـترف به اتباع كانط.. فرأي كـولنجوود أن فلسفة ألكسندر عـن الطبيعة تقتـرب بصورة كبيـرة من كتاب «نقد العقل الخـالص» أكثر من مؤلفـات هيجل، إنه يشبه بدرجـة كبيرة كتـاب «ميتافـيزيقا الطبيعـة» الذي وعد به كانط لكنه لم يكتبه، ورأي كـولنجوود في مؤلفات «وايتهد» شـبهاً أكبر بهيجل ، مع اعترافه بأنه لم يكن علي اتصـال مباشر بهيجل لكنه كان علي علم بذلك حيث وصف كتابه بأنه مـحاولة لإعادة أعمال «المثالية» لكن من وجهـة نظر «واقعية» [2] لكن ما الذي جعل كولنجوود يصف مؤلفات وايتـهد والكسندر بأنها ضد الواقعية ؟ يقول كولنجوود في ذلك: «حـقيقة إذا ما كانت «الواقعـية» تعني أن مبدأ ما هو معـروف مستقل عن الذات العارفـة ولايتأثر بها، فإن وايتـهد ليس «واقعيـاً» إطلاقاً؛ حيث إن «فلسفـته عن الكائن العضوي» تجعله يتمسـك بالرأى القائل بأن كل شيء يشكل عنصراً فى «موقف» ما يرتبط بكل شيء آخـر في ذلك الموقـف، ليس بعـلاقة الوجـود فـحسب ، وإنما عن طريق الاعتماد المتبادل ومن ثم عندمـا يكون عنصراً في الموقف هو العقل والعنصر الثاني شيء معروف في العقل، فإن العارف والمعروف يعتمد كل منهما علي الآخر وهذا هوالمبدأ الذي كان هـدف الواقعـيين الأساسي إنكاره ، وألكسندر الذي قـدم بحثـاً في أعمـال الأكاديمـية البريطانية عن «أساس الواقعية » التي يعد أحد أوائل وأهم الوثائق لتلك المدرسة قد وصل إلي هذه النقطة ولـم ينساها في كتابه «المكان والزمـان والألوهية» ومع ذلك فإن الكم الأكبر لهذا الكتاب القيم يتكون من أفكار مسـتعارة من كانط وهيجل [3] لذلك ينتهي كولنجوود إلي أن فلسفة وايتهد الكونية تبني علي أسـاس ضد واقعي بينما فلسفة الكسندر تبني علي مواد غير «واقعية» وكلاهما لا يمكن استـخدامه كدليل علي أن الواقعية الإنجليزية المعاصرة خصبـة في أفكارها الكونية ـ كما يري كـولنجوود ـ وأنه من المقبول اسـتخدامهـما كدليل علي أن الفلسفة الإنجليزيـة في أي مستوي لدي هذين الشـخصين قد بدأت تسـتعيد قوتها بعـد محنـة « الواقـعيـة » وإعادة تأسـيس تواصل مع التـراث الذي حاولت « الواقـعيـة »

(١) Ibid , p., 34.

(٢) Ibid , p., 34-35.

(٣) Ibid , p., 35.

تحطيمه [1] وهكذا كان كولنجوود مؤيداً لهذا الاتجاه التأملي الذي ظهر بوضوح بعد الحرب العالمية الأولي، وهو اتجاه اتخذ موقفاً إيجابياً من المسائل الميتافيزيقية الكبري، ومن المسائل الدينية بوجه خاص. وفتح الطريق ثانية لبناء المذاهب بطريقة إيجابية وتحول الاهتمام إلي مجموع الأشياء [2] في مقابل الاتجاه الذي يتجه إلي حل المشكلات أكثر مما يتجه إلي بناء المذاهب ، والذي يؤثر التحليل والوصف علي البناء التركيبي والنظر الخالص[3] لذلك اعتبر كولنجوود كل من وايتهد والكسندر من دعاة المثالية، لكنها مثالية جديدة تنهج طريقاً يختلف عن الواقعية ويقترب إلي كانط وهيجل .

و- كولنجوود معلماً:

لا بد أن نقف قليلاً عند كولنجوود المعلم لأن إحدي الوسائل العملية التي استخدمها في الهجوم علي التعاليم الواقعية هي ما أسماه بـ «سلوكه المبكر» في التدريس الفلسفي الذي ركزّ فيه علي الهجوم علي المذهب الواقعي بوصفه فلسفة «آثمة» في نظره.. وقد كان كولنجوود «مُدرباً» بما فيه الكفاية علي مناهج الواقعيين» [4] الذين أساءوا استخدام مناهجهم، فأراد كولنجوود أن يُعلم طالب أكسفورد ألا «ينخدع بتفنيد مور» لباركلي ، أو كوك ويلسون لبرادلي» [5] لذلك كان يعلم تلاميذه بالممارسة أكثر من تلقينهم القواعد، أراد أن يعلمهم ألا يقبلوا أبداً نقداً يسمعونه أو يقرأوه عن أي فيلسوف دون دراسة مباشرة لرأي الفيلسوف ذاته، بل يجب عليهم أن يؤجلوا أي نقد حتي يكونوا واثقين تماماً من فهم النص الأصلي الذي ينتقدونه أو ينتقده غيرهم ممن يسمعون أو يقرأون لهم. وعندما جاء إلي كولنجوود أحد تلاميذه مسلحاً بتفنيدات غريبة الشكل عن نظرية الأخلاق عند كانط، وأخبره بأنه وصل إلي كذا وكذا من خلال محاضرات فلان وفلان ، كان ذلك يعني شيئاً واحداً لكولنجوود، إما أن هذا الرأى لا صلة له بالموضوع بوصفه نتيجة لفهم خاطيء من

---

(1) Loc. cit

(٢) الفلسفة الإنجليزية في مائة عام، حـ٢ ،ص ١٣٦ .

(٣) المرجع السابق ، ص ١٣٥ .

(٤) Op. cit, p., 23.

(٥) Ibid , p., 23.

الطالب لمحاضرات فلان وفلان، أو فهم خاطيء من المحاضر نفسه لكانط، وكانت مهمة كولنجوود أن يصل إلي كتاب كانط نفسه ليري مع تلاميذه ما إذا كان هذا هو الذي قاله كانط حقاً أم لا ؟

لقد تبني كولنجوود هذا الأسلوب في محاضراته. . فعندما كان يُدرِّس أرسطو كانت أولي محاضراته عن «كتاب النفس» لأرسطو ، تركزت خطته علي طرح السؤال «ما الذي قاله أرسطو وماذا كان يقصد بقوله هذا؟ وبعد الانتهاء من ذلك يأتي السؤال التالي: «هل ما قاله أرسطو يُعد صحيحاً؟ (1) وبذلك ارتبط السؤالان بعضهما ببعض ليعبرا معاً عن سؤال الفلسفة الحقيقية الذي يجمع الفهم والنقد معاً، التاريخ (الماضي) والحاضر معاً.

والسؤال الذي أطرحه الآن إذا كان كولنجوود قد تربي علي تعاليم الواقعية ثم انقلب عليها في بداية حياته العملية، هل كان يعمل في تيار عصره أم كان ضد التيار ؟ هذا ما يجعلنا نقف قليلاً عند كولنجوود في تيار عصره.

---

(1) Ibid , p., 24.

ثانيا: كولنجوود في تيار عصره

لكي تكتمل الصورة التي نستطيع أن نفهم من خلالها فلسفة الفيلسوف، لابد أن نلم بطرف من أحداث عصره.. فالفيلسوف قد يكون مرآة لعصره يعبر تعبيراً أصيلاً عن هذا العصر الذي يعكس طابع حضارته ، أو يكون ثائراً علي هذا العصر ، وفي ثورته هذه يريد أن يكمل النقص الذي يراه في تيار عصره.. وفي كلتا الحالتين فهو ابن عصره سواء كان مرآة لعصره أو ثائراً عليه ، وكما يقول هيجل في تصديره لفلسفة الحق: «إن كلاً منّا هو ابن عصره وربيب زمانه، وبالمثل يمكن أيضاً أن نقول أن الفلسفة هي عصرها ملخصة في الفكر، وكما أن من الحمق أن نتصور إمكان تخطي الفرد لعصره، فكذلك من الحمق أن نتصور إمكان تجاوز الفلسفة لعصرها الخاص» (١). والسؤال : كيف كان كولنجوود في عصره هل كان مرآة لعصره أم ثائراً عليه ، هل تابع المجري المألوف للفكر التجريبي الإنجليزي ممثلاً في الاتجاه الواقعي الذي بدأ يعود إلي الظهور في عصره، أم أنه خرج عن هذا المجري وسار ضد التيار ووقف في صف التيار المثالي بحيث نعتبره امتداداً للتيار المثالي أو لمدرسة جرين أي الهيجيليين الجدد في أكسفورد ؟ أم أنه ينتمي إلي فئة ثالثة لا هي تجريبية واقعية محض ولاهي مثالية محض؟

لقد عاش كولنجوود في عصر تموج فيه التيارات من كل جانب وعلي كافة المستويات الفكرية والسياسية .. فقد عاش فترة من أشد فترات التاريخ الحديث حرجاً وعنفاً وخصوبة، لقد شهد الحرب العالمية الأولي وخدم فيها، وشعر بما شعر به الآخرون من ألم وقسوة ودمار مع ما خلفته من حطام نفسي وتجمد للحياة الأكاديمية . وسوف نعرض للتيارين الرئيسين في عصره لنتعرف أين كان منهما .

١ـ التيار المثالي والتيار الواقعي :

ومن الناحية الفكرية عاش كولنجوود (١٨٨٩ ـ ١٩٤٣) في قلب التيارات الفكرية

---

(١) هيجل: أصول فلسفة الحق، ترجمة : د. إمام عبدالفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٦، ص ١١٦ .

الفلسفية المتصارعة ، فشهد الصراع الحاد بين التيار المثالي والتيار التجريبي الواقعي، فانصهر في قلب الموجة المثالية الجديدة الآتية من فلسفة كانط وهيجل والتي سيطرت علي الفكر الإنجليزي في الفترة ١٨٨٠ ـ ١٩٢٠(١) وكان تأثيرها الأعظم علي الفكر الفلسفي بزعامة أساتذة الفلسفة في جامعة اكسفورد «جرين» وبرادلي» «إدوارد وكيرد » و«نتلشب» و«بوزانكيت» وغيرهم من الذين اتجهوا في فلسفاتهم نحو المثالية المطلقة حتي سميت هذه الحركة الفكرية في التاريخ الفلسفي المعاصر باسم «مدرسة اكسفورد» (٢) كما تسمي أحياناً باسم «الهيجلية الإنجليزية» لأن فلسفة هيجل كانت أقو ي سطوعاً في مؤلفات هؤلاء الأساتذة من أن تخطئها العين العابرة، علي أن كانط كان له كذلك أثره العميق في تلك الحركة.

لقد استقر التيار المثالي في جامعة اكسفورد المعقل الحقيقي للحركة المثالية الجديدة في انجلترا في القرن التاسع عشر، وتشبعت اكسفورد بروح المثالية سواء المثالية اليونانية عند افلاطون وأرسطو أو المثالية الألمانية الممتدة من كانط لهيجل ، وبفضل الجهود الرائعة التي بذلها الرواد والأساتذة المتخصصون في الفلسفة، اكتسحت موجة المثالية الظافرة كل ما صادفها وتركت طابعها من التعاليم الفلسفية التي تدرس في الجامعات فأحدثت تغييراً وتوجيهاً جديداً في تاريخ الفكر الإنجليزي بأسره فبلغت حركة إحياء المثالية في انجلترا ما لم تبلغه في بلد آخر . ولم يبلغ التأثير الروحي للمثالية ذلك الحد من القوة الذي بلغه في انجلترا في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر (٣) وذلك بفضل المؤلفات التي نشرت والترجمات والشروح منها مؤلف ج. هـ . سترلنج الذي نشر في عام ١٨٦٥ من مجلدين

---

(١) لايتسع المقام هنا للوقوف علي دور الشعراء، والأدباء الرومانتيكيين في النصف الأول من القرن التاسع عشر، وعلي رأسهم كولردج (١٧٧٢ ـ ١٨٣٤) هؤلاء الذين هيأوا الجو الذهني لتلقي ـ نظرة مثالية إلي العالم وكانت أعمالهم بمثابة العمل التمهيدي الذي ساعد علي البدء في الحركة الفلسفية المثالية في اكسفورد.

(٢) راجع الفلسفة الإنجليزية في مائة عام الجزء الأول : عن «جرين» من ص ٣٢٩ فما بعد، عن إدوارد كيرد ص ٣٥٢ فما بعد ،وجون كيرد ، ص ٣٦٢ فما بعد ، وبرادلي، ص ٣٩٨ فما بعد، بوزانكيت،ص ٤٢٧ فما بعد.

(٣) الفلسفة الإنجليزية في مائة عام جـ ١ ، ص ٣٠٩ ، ص ٣١٠ .

عن هيجل، وبلغت الحركة المثالية أوج نشاطها بظهور كتاب «مقدمات إلي هيوم» لجرين (١٨٧٤) وكتاب «منطق هيجل» لولاس (١٨٧٤ أيضاً) و«دراسات أخلاقية» لبرادلي (١٨٧٦) كذلك أدي هذا الاحياء إلي ظهور مجلة فلسفية هامة، هي مجلد «مايند Mind» (١٨٧٦) كما انتجت سلسلة أخري من الكتب الهامة ـ هي «فلسفة الدين» لجون كيرد (١٨٨٠) وهيجل» لإدوارد كيرد، و«مقدمة للأخلاق لجرين و«أصول المنطق» لبرادلي، و«مقالات في النقد الفلسفي» (كلها عام ١٨٨٣) و«المذهب الهيجلي والشخصية» لأندروست (١٨٨٧) و«المنطق» لبوزانكيت (١٨٨٨) وكتاب أدوارد كيرد[1] عن كانط (١٨٨٩) . ولقد اتخذ الاتجاه المثالي لأول مرة في كتاب «مقالات في النقد الفلسفي» صورة البيان المشترك، وساهم في تأليفه مجموعة من أصغر ممثلي هذا الاتجاه سنا. اشتهر بعضهم فيما بعد (مثل . أ. ست seth، وهولدين، وبوزانكيت، وسورلي، وهنري جونس، ورتيش) وقد أهدي الكتاب إلي جرين، الذي كان قد توفي في العام السابق، وأعرب إدوارد كيرد في التصدير عن المقصد العام للجماعة بقوله : «يتفق مؤلفو هذا الكتاب في الاعتقاد بأن طريق البحث الذي ينبغي أن تسلكه الفلسفة، أو الذي نستطيع أن نتوقع لها أن تساهم فيه بأهم نصيب في الحياة العقلية للإنسان، هو ذلك الطريق الذي شقه كانط، والذي كان هيجل أعظم من ساهم في متابعته بنجاح، وأضاف إلي ذلك أن رغبتهم كانت متجهة إلي أن يضفوا علي مؤلفات كانط وهيجل«تعبيراً وتطبيقاً جديدين» ؛ .. كان هدفهم أن يبينوا «كيف يمكن تطبيق مبادىء الفلسفة المثالية علي مختلف مشكلات العلم والأخلاق والدين» وهكذا تناولت المقالات مشكلات المنطق ونظرية المعرفة ومناهج البحث وفلسفة التاريخ وعلم الجمال والفلسفة الاجتماعية والفلسفة

---

(١) كان إدوارد كيرد Edward Caird (١٨٣٥ ـ ١٩٠٨) الرائد التالي العظيم للمثالية في انجلترا بعد توماس هل جرين، وكان صديقاً لجرين وهو لم يزل تلميذاً في اكسفورد ، أهم مؤلفاته : عرض نقدي لفلسفة كانط طبعة مراجعة في مجلدين سنة ١٨٨٩ ، بعنوان الفلسفة النقدية عند كانط)، وكان جون كيرد John Caird (١٨٢٠ ـ ١٨٩٨) الشقيق الأكبر لإدوارد كيرد ،كان لاهوتياً بارزاً وواعظاً مرموقاً، ذا ميول هيجلية واضحة ظهرت في كتابه «مدخل إلي الفلسفة الدينية» وهو أهم كتاباته الفلسفية، بل إنه قد دعا إلي الهجيلية من فوق منبر الكنيسة . راجع الفلسفة الإنجليزية في مائة عام ، حـ١ ص ٣٥٢ ، ص ٣٦٢).

الدينية وبذلك تضمنت كل مجال البحث الفلسفي كما وسعت نطاقه المثالية الألمانية (١) هذا إلي جانب الترجمات التي ظهرت فلقد ترجمت معظم كتب هيجل الرئيسية إلي الإنجليزية وكانت أهم الترجمات هي:«ظاهريات الروح» (The phenomenology of Mind) (ترجمة ج. ب . بيلي J.B. Baillie) سنة ١٩١٠ في مجلدين، الطبعة الثانية مراجعة في مجلد واحد سنة ١٩٣١، «علم المنطق» (ترجمة و. هـ . جونستون W.H. Johnstonو ل. ج . ستروذرس L. G. struthers) في مجلدين سنة ١٩٢٩ ، كذلك قام هـ. س. ماكران H.s.Macran) بترجمة الجزء الثاني من هذه الطبعة الموسعة «للمنطق» بعنوان «نظرية المنطق الصوري Dactrine of formal logic سنة ١٩١٢ ؛ «منطق العالم والفكرة» Logic of world & Idea سنة ١٩٢٩ وغيرها من الكتب (٢).

وهكذا سارت الحركة المثالية بفضل الجهود الرائعة التي بذلها الرواد من مرحلة استيعاب محتوي الأفكار الواردة بغية نشرها عن طريق الترجمات والشروح.. إلخ وإدماجها في المادة المألوفة للتدريس الأكاديمي إلي مرحلة ثانية تتميز بالنقد الخلّاق والبنّاء المستقل لتحصين الأرض التي غزاها الرواد وتوسيع رقعتها، وما أن أطلقت الروح النقدية التأملية من عقالها، حتي أمكن تحطيم الأشكال القديمة واستطاع الفكر أن يبدأ التحليق في مسارات جديدة (٣).

ولم يظهر أي منافس للحركة المثالية التي بلغت قمتها قرب نهاية القرن التاسع عشر، خاصة بعد اختفاء الأعداء القدامي، كالمذهب الترابطي، ومذهب الموقف الطبيعي، ومذهب المنفعة، والمذهب الحسي واللاأدرية ، والمذهب الطبيعي ، والداروينية .. إلخ وهي المذاهب التي ازدادت المثالية قوة خلال صراعها معها،.والتي كانت هزيمتها واحداً من أعمالها الرائعة(٤).

---

(١) الفلسفة الإنجليزية في مائة عام ، حـ١ ص ٣٠٨ـ ٣٠٩ .

(٢) المرجع السابق حـ١ ص ٣١١ هامش (١).

(٣) راجع المرجع السابق حـ١، ص ٣١٠ .

(٤) المرجع السابق حـ١ ص ٣١٣ .

٢ـ الواقعية الجديدة كرد فعل علي المثالية:

خرج رد الفعل علي المثالية من بين صفوفها .. فليس من بين الثائرين عليها من لم يبدأ حياته الفلسفية مغموراً بالمثالية الكانطية أو الهيجلية، فبدأ التيار الواقعي المضاد للمثالية من كل اتجاه .. من معقل المثالية في اكسفورد جاء بزعامة كوك ولسون (١٨٤٩ ـ ١٩١٥) وبرتشارد (١٨٧١ ـ ١٩٤٧) وجوزيف (١٨٦٧ـ ١٩٤٣) .. والسير روس Ross وآرون Aaron وهم اتباع كوك ويلسون [1] والذين ساروا علي نهجه الواقعي.

ومن كيمبردج كان هناك تحول آخر عرف بالواقعية الجديدة يتزعمه جورج مور (١٨٧٣ ـ ١٩٥٨) الذي اجتاز هو أيضاً المرحلة الهيجلية وتابعه في ذلك برتراندرسل الذي عرف المذاهب المثالية وهو طالب في كيمبردج، فعكف علي دراسة كانط وهيجل، ودرس بوجه خاص كتاب «المنطق» لبرادلي، وبلغ من تأثير هذا الكتاب عليه أن ظلّ بضع سنوات من أتباع برادلي [2] إلا أن رسل قد تحوّل إلي الواقعية الجديدة بتأثير جورج مور، وإطلاعه علي منهجه الفلسفي التحليلي الجديد، وقد بدأ معرفته به في سنة ١٨٩٨ وسار رسل من اتباع نظرية المعرفة الواقعية الجديدة التي وضع أسسها مور والتي أصبحت من أقوي العوامل في الحركة الفكرية الجديدة التي ظهرت مع بداية القرن العشرين بوصفها رد فعل علي الاتجاهات المثالية ، وكان مقاله «دحض المذهب المثالي» الذي نشر في مجلة Mind عام ١٩٠٣، والذي قصد به تفنيد النظرية الذاتية في المعرفة كما يمثلها «باركلي» ويؤرخ بهذا البحث لبداية الحركة الواقعية الجديدة التي تزعمها مور ، فكان الاتجاه الأساسي لفلسفته أقوي رد فعل علي مدرسة هيجل [3] إلي جانب مؤلفات رسل وغيره.. توالت الهجمات علي المثالية من اكسفورد وكيمبردج والبراجماتية في أمريكا، وهكذا أصبحت المثالية تواجه حرباً اضطرتها إلي أن تتحول علي نحو متزايد إلي اتخاذ الموقف الدفاعي وأخذت تفقد بالتدريج مكان الصدارة.

---

(١) الفلسفة الإنجليزية في مائة عام جـ ٢ ص ١١٥ فما بعدها.

(٢) المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ١٦٧ .

(٣) المرجع السابق ، جـ ٢ ص ١٤٠ فما بعدها.

٣ـ أكان كولنجوود مثالياً أم واقعياً؟

إذن نعود ونسأل عن موقع كولنجوود وسط هذا الخضم الهائل بين التيارين المتصارعين ؟ هل تابع المجري الطبيعي للفكر الإنجليزي أي الطابع التجريبي الذي طبع الفلسفة الإنجليزية في شتي مراحلها عند بيكون، ولوك، وهيوم، ومل، ومور ، ورسل وغيرهم؟ أم أنه خرج علي هذا الطابع، وسار في مجري التيار المثالي الذي استقر في أكسفورد وكانت له الصدارة والسيادة من ١٨٨٠ حتي١٩٢٠ بزعامة أساتذة الفلسفة في الجامعة، «جرين» و«برادلي» و«كيرد».. وبوزانكيت.. وغيرهم الذي اتجهوا جميعاً نحو المثالية في فلسفاتهم؟ أم أنه ينتمي إلي فئة ثالثة ليست تجريبية محض ولامثالية محض؟

إن الإجابة الصحيحة لاتكشف عنها إلا متابعة مؤلفات كولنجوود كلها وهذا أمر يصعب الوقوف عنده في حيز هذه الدراسة ، غير أننا سنقف وقفة قصيرة عند هذا الأمر، رغم الإشارة السابقة إلي موقفه من الواقعيين كوك ويلسون واتباعه في اكسفورد ، ومن الواقعيين الجدد خاصة «مور» وبحثه «دحض المذهب المثالي».

لقد كان كولنجوود طالباً يدرس في اكسفورد منذ ١٩٠٨ حتي ١٩١٢ قبل أن يُعين مدرساً للفلسفة فيها، فكانت نشأته في وسط مثالي نشأة طبيعية لكونه طالباً في جامعة اكسفورد معقل المثالية، التي اهتمت في مناهجها الدراسية بالفلسفة المثالية، خاصة فلسفة العصور الكلاسيكية القديمة خاصة أفلاطون وأرسطوا إلي جانب المثالية الألمانية عند كانط وهيجل، وقد قرأ كولنجوود لكانط وهو في الثامنة من عمره، وقرأ أعمال أفلاطون كلها وهو طالب في الجامعة ، وكان متخصصاً في تدريس أرسطو وهو مدرس في الجامعة.. باختصار كان قد تربي علي التعاليم المثالية، كما تربي أيضاً علي تعاليم الواقعية وتدرب علي مناهجهم ، إلا أنه أحس دائماً بمعارضة الواقعية في وقت مبكر من حياته كما أشرنا. لكن هل من الضروري أن من يعارض الواقعية يُصنّف مثالياً؟ هذا سؤال طرحه كولنجوود نفسه فيقول في «سيرة حياته»: «في ذلك الوقت كان أي شخص يعارض «الوقعيين» يتم تصنيفه أوتوماتيكياً علي أنه «مثالي» أي أنه سليل مدرسة جرين. ولم تكن هناك فئة معدة

سلفاً يمكن أن يُصنّف فيها فيلسوف يثور ضد الواقعية ويصل إلي نتائج خاصة به علي عكس ما علّمته مدرسة جرين وبعد تدريب كامل علي مناهج الواقعيين ، لذلك بالرغم من المعارضة.. هذا ما وجدت نفسي مصنفاً فيه، فأصبحت معتاداً علي هذا التصنيف»(١) لذا عندما قرأ له أحد الواقعيين (ليس من أكسفورد» الكتاب الأوّل الذي أوضح فيه كولنجوود موقفه، فقد صرف النظر عنه ورفضه علي أنه «هذيان مثالي مألوف» . وكان هذا الكتاب هو «مرآة العقل» Speculum Mentis المنشور عام ١٩٢٤ ،ويعلق كولنجوود علي هذا الموقف بقوله : إن أي شخص ذكي بدرجة كافية سيدرك أنه كتاب ليس «مألوفاً» ولا «مثالياً»(٢).

واضح إذن من النص السابق أن كولنجوود تعلّم في مدرسة جرين ، وتدرب تدريباً كاملاً علي مناهج الواقعيين لكنه يثور عليهم ويعارضهم معارضة شديدة، فهل كان ضد التيار الجارف في عصره تيار الواقعيين الجدد؟ إلي جانب أنه يرفض تصنيفه بأنه مثالي.. إذن ماهو إتجاه كولنجوود؟ قبل أن نتعرف علي الإجابة من خلال عرض الخطوط العريضة لفلسفته.. أقف عند إشارة سريعة إلي المعالم البارزة في اتجاهات الفلسفة المثالية الجديدة، ثم اتبعها بعرض أهم مؤلفات كولنجوود.

٢ـ المعالم البارزة في اتجاهات الفلسفة المثالية الجديدة:

هناك إجماع من المثالين فيما يتعلق بنظرية المعرفة علي أن الشيء المعروف ليس مستقلاً عن العقل العارف.. فالعالم في حقيقته هو هذا الذي يعرفه الإنسان بعقله وليس بحسه، فوجود الشيء هو كونه مدركاً إدراكاً عقلياً، وهناك ارتباط ضروري لاينفصم بين الوجود والمعرفة العقلية حتي يصبح الموضوع ضمن محتويات الوعي، وهو ما يجعل الموضوع يتوحد مع الذات ، هذا التوحد الذي رأي فيه جورج مور الخطأ الأساسي الذي ترتكز عليه نظرية المعرفة المثالية بأسرها (٣).

(١) R.C. Collingwood , An Autobiography, p. 41 .

(٢) I bid ., p., 41 .

(٣) راجع الفلسفة الإنجليزية في مائة عام حـ ٢ ص ١٤٦ فما بعدها.

وسوف نري مع كولنجوود ـ بعد قليل ـ جواباً علي السؤال : هل يتوحد الذاتي والموضوعي بصورة كاملة ويزول كل تمييز بينهما؟ . إن الواقعية تعتمد علي القول بوجود الأشياء الخارجية مستقلة عن الوعي ، وبأنها تعرف بالإدراك الحسي المباشر ، فالمعرفة ليست إلا إدراكاً حدسياً للواقع، إدراكاً مباشراً متميزاً عن كل فعل روحي آخر، ويرفض الواقعيون الرأي المثالي القائل بأن المعرفة خلق لموضوع ما. «لأننا لانغير الموضوع علي الإطلاق إذا وصلنا إليه بالإدراك الحسي أو المعرفة، فمما يتنافر مع فكرة المعرفة ، أن تمارس الذات أي نوع من الفاعلية علي الموضوع، أو أن يمر الموضوع بأي نوع من التغيير بفضل الذات[1] هل هذا ما يرفضه كولنجوود أم يقره؟ ..

تهتم المثالية إذن بالفلسفة العقلية التأملية النظرية الميتافيزيقية بالنسبة للعالم.. وعليه فالفلسفة نسقية بنائية ترتبط اجزاؤها بوحدة كلية نسقية شاملة تقوم علي مباديء مسبقة يحكمها الاتساق الداخلي اتساق المباديء مع النتائج . فالميتافيزيقا تطلب معرفة للواقع متميزة عن مجرد المظهر (برادلي في كتابه المظهر والحقيقة) وتصور العالم عقلياً لا بطريقة مفككة عن طريق الحواس، فالفاحص المدقق يري ظواهر الكون كما تدركها الحواس متناقضة، إذن فلابد أن تكون وهماً، وأما الكون علي حقيقته ـ إذا كان حتماً أن يتسق مع نفسه اتساقا منطقياً ـ فلا مندوحة لنا عن وصفه بخصائص اخري غير الخصائص التي تدركها الحواس، فالكون علي حقيقته يستحيل أن يكون محصوراً في مكان أو محدوداً بزمان، كما يستحيل أن يكون قوامه هذه الكثرة من الأشياء .. فما الكون إلا حقيقة واحدة مطلقة لاتجزؤ فيها ولافواصل ولاحدود [2]إن مبدأ كلية الحقيقة ووحدة الواقع يقره المثاليون جميعهم، فالواقع في ماهيته النهائية هو روح.. هذا في مقابل الواقعيين الجدد الذين يرفضون الميتافيزيقا بالكامل كما في حالة الوضعية المنطقية، ويحاربون الفلسفة التأملية، فلا مكان عندهم لأي علم للحياة الروحية، والفلسفة ليست مذهبية ولاتأملية ولاميتافيزيقية بناءة.. بل وظيفتها الأهم هي التحليل وتفتيت المشكلات الفلسفية إلي

---

(١) المرجع السابق، حـ ٢، ص ١١٢ .

(٢) راجع المرجع السابق حـ ١ ص ٤١٥ و ص ٤١٦ ، وكذلك د. زكي نجيب محمود ـ برتراندرسل،ص ٣٤ .

وحدات ومشكلات جزئية يُوضع لها عدة احتمالات للحل.. وكما يقول جورج مور..«إن من واجبنا قبل أن ندرك وحدة الأشياء وارتباطها أو نتأمل المشكلات والتصورات في علاقاتها المتبادلة، وفي علاقتها بكل مذهبي شامل أن نفصل هذه المشكلات بدقة، الواحدة عن الأخري، حتي نفحص كيانها المستقل وخصائصها المميزة اكمل الفحص ونكّون عنها فكرة واضحة » [1] وهكذا فالمبدأ الموجه الذي يتحكم في تفكير مور بأسره وتفكير الواقعين الجدد هو عبارة بطلر التي صدّر بها كتاب «مباديء الأخلاق» «كل شيء هو ما هو عليه، وليس شيئاً آخر» وأفضل ما وصف به منهج مور والواقعيين الجدد في التفكير هو أنه «ميكروسكوبي» مقابل منهج المثاليين الهجيلي «التلسكوبي» [2].

---

(١) المرجع السابق ، حـ ٢ ، ص ١٤٣ .

(٢) راجع المرجع السابق، الصفحة نفسها.

ثالثاً: أهم مؤلفات كولنجوود الفلسفية(١)

يمكن تقسيم مؤلفات كولنجوود الفلسفية إلي ثلاثة أقسام :

القسم الأول: يشتمل علي المؤلفات التي اعتبرها المؤلف من إنتاج الشباب وهي:

«الدين والفلسفة » Religion And Philosophy المنشور في لندن عام ١٩١٦ وقد أكد كولنجوود في كتاب «الدين والفلسفة» ثلاثة مباديء مألوفة لقرائه وهي:

١ـ إن إبداعات العقل البشري، مهما كانت بدائية، ينبغي دراستها تاريخياً وليس نفسياً.

٢ـ إن المعرفة التاريخية يمكن بلوغها.

٣ـ إن التاريخ والفلسفة متطابقان . وما كان يعنيه كولنجوود بهذا المبدأ الثالث يعتمد علي ما يقصده «بالتاريخ» و«بالفلسفة» في ذلك الوقت، إذ أنه قد غَيَّر فكرته عن كليهما في السنوات التالية(٢).

كتاب مرآة العقل Speculum Mentis(اكسفورد ١٩٢٤) ويصف كولنجوود هذا الكتاب في «سيرة حياته» بأنه كتاب سيء والموقف الذي تم تحديده في هذا الكتاب لم يتم

(١) إلي جانب المؤلفات الفلسفية لكولنجوود هناك مؤلفات في التاريخ حيث كان إلي جانب كونه فيلسوفاً عظيماً كان مؤرخاً مرموقاً متألقاً في التاريخ ، رغم أن الفلسفة كانت مهنته الرئيسية ، إلا أنه كان تلميذاً لعالم الأثريات الرومانية البريطانية العظيم ف. ج هافرفيلد F.J. Haverfield ومن مؤلفاته التاريخية فصول كتبها عن بريطانيا في العصر الروماني المجلد الأول لتاريخ انجلترا طبعة اكسفورد (١٩٣٦ وطبعة ثانية ١٩٣٧) وفي كتاب تني فرانك Tenney Frank المعنون «Economic Survey of Ancient Rome» «مسح اقتصادي لروما القديمة» (خمسة مجلدات، نيويورك، ١٩٣٣ ـ ١٩٤٠) إلي جانب إسهاماته الشاملة لمراجعة طبعة الجزء البريطاني من مؤلف تيودور مومسن Theador Mommsenis المعنون بـ Corpus Inscriptionu Latinarum ، والذي بدأه هافرفيلد، وقام كولنجوود برسم نقوشها بالكامل بطباعته الدقيقة . راجع: The Encyclopedia of: Philosophy. by paul Edwards. Vol. 2 (Art Collingwood).

(٢) المرجع السابق ، الصفحة نفسها.

التفكير فيه بصورة مكتملة ولم يتم التعبير عنه بمهارة عالية؛ لذا يوافق القُرّاء بأنه غامض لكثرة مابه من حشو زائد لتفاصيل غير ضرورية ، حتي قالوا عنه أنه كتاب لم يُعرّف له «راساً من رجلين» غير أنه لايتفق مع القاريء في وصف هذا الكتاب بأنه «مألوف» أو «مثالي»(١) . إلا ان كولنجوود يكتب تعليقاً عن هذا الكتاب يقول فيه: «منذ كتابة هذه الجملة قرأت كتاب «مرآة العقل» لأوّل مرّة منذ نشره، ووجدته أفضل مما أعتقد، فهو سجل غير غامض في تعبيره. يعالج التفكير الأصيل، وإذا كان كثير منه لا يرضيني الآن، فإن هذا بسبب أنني دائم التفكير منذ كتبته ، ومن ثمّ فإن كثيراً مما ورد به يحتاج إلي تعديل وإضافة وقليل مما به يحتاج إلي حذف وتقليل» (٢) .

وكتاب مرآة العقل يُعّد أوّل محاولة قام فيها كولنجوود ببناء نسق فلسفي، وراجع في هذا الكتاب بشكل نقدي خمسة «أشكال للتجربة» مرتبة وفقاً لدرجة الحقيقة التي تبلغها كل مرتبة وهي : الفن والدين، والعلم، والتاريخ والفلسفة (٣).

أما القسم الثاني: يبدأ بكتاب «مقال عن المنهج الفلسفي» (١٩٣٣) وقد قال كولنجوود عن هذا الكتاب : «إنه أفضل كتبي وأكثرها أهمية وأوضحها أسلوباً ، وقد أسميته كتابي الأوحد، لأنه الكتاب الوحيد الذي تسني لي من الوقت ما جعلني انتهي منه وأعرف كيف أكتبه» (٤).

وقد وصفه ناشر كتاب فكرة التاريخ بقوله: «.. إن كتاباً واحداً من مؤلفات كولنجوود هو العظيم وهو «منهاجه الفلسفي» (٥) وقال عنه أيضاً: «حين عرضت لمراجعة كتابه عن منهاج البحث الفلسفي، كنت من الجرأة إلي الحد الذي قررت فيه أنه كتاب من أمهات الكتب الفلسفية» (٦) ووصفه جويكم «بأنه مؤلف فلسفي من الدرجة الأولي(٧).

---

(١) Collingwood . An Autobiography p., 42

(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها، هامش (١) .

(٣)راجع Paul Edwards, the Encyclopedia, V. 2. , pp. 140 . 144 .

(٤) An Autoliobgraphy. p. 80 .

(٥) ر.ج كولنجوود ، فكرة التاريخ ، ترجمة : محمد بكير خليل، مراجعة : محمد عبدالواحد خلاف ، الناشر لجنة التأليف والرجمة والنشر، سنة ١٩٦١ ، ص ٢٤ من مقدمة الناشر ت. م نوكس.

(٦) المرجع السابق، ص ٢٥ . (٧) المرجع السابق ، الصفحة نفسها.

ومن هنا فإن كتاب «مقال عن المنهج الفلسفي» (١٩٣٣) يُعد من أفضل كتب كولنجوود علي الإطلاق ويمثل مرحلة فاصلة في التأليف الرزين العميق. ويمتد هذا القسم الثاني ليشمل كتاب «فكرة الطبيعة» وهو البحث الذي بدأه عام ١٩٣٤ فيما عدا الجزء الخاص بالخاتمة وقد نُشر بعد وفاته سنة ١٩٤٤ ويشمل أيضاً هذا القسم الجزء الأكبر من كتاب «فكرة التاريخ» الذي كُتب عام ١٩٣٦، ونُشر بعد وفاته (١٩٤٦).

أما القسم الأخير: يشمل كتاب «سيرة حياتي» An Autobiography (عام ١٩٣٩) . و«مقال عن الميتافيزيقا» (١٩٤٠)، ثم اللواياثان (أو التنين) الجديد The New leviathan (١٩٤٢) ، أما كتاب «مباديء الفن» بعض أجزائه من نوع مؤلفات القسم الثاني لأنه قد كتب مختصرات في فلسفة الفن .Outlines of Philosophy of Art قبل أن يصبح The principles of Art عام ١٩٣٨ . ويشمل هذا الجزء أيضاً بعض أجزاء من كتابه «فكرة التاريخ» الذي نشر (١٩٤٦) .

هذا إلي جانب إسهاماته في العديد من المقالات والدوريات ، فقد نشر ترجمة كل من كروتشه Croce ، وروچيرو Ruggiero ، واسهاماته في التاريخ التي أشرنا إليها. وتوفي في يناير سنة ١٩٤٣ وهو في الثالثة والخمسين من عمره. ويقول ناشر كتاب فكرة التاريخ ت. م نوكس عن مؤلفات كولنجوود : «أنها لاتنهض مقياساً لعمق ومدي العقلية الفلسفية عند كولنجوود. ولوأني شخصياً سئلت عن مكانته كفيلسوف ، لكان لزاماً عليَّ أن أفرق بين ما أنتج وما كان يستطيع أن ينتج. والذين يعرفونه حق المعرفة ـ وهم نفر قليل نظراً لانصرافه إلي العلم ولضعف صحته في السنوات الأخيرة مما جعله يركن إلي الوحدة ـ قل أن يعترضوا علي ما أزعم من أن كولنجوود في شبابه قد أوتي عقلية لاتضعه علي قدم المساواة مع معاصريه، ولكن تضعه على قدم المساواة مع أكبر أساتذته الكسندر وهويتهد . إنك لتجد بالإضافة إلي ما وهب من عقلية تحليلية ناقدة وقدرة علي استيعاب فلسفات تختلف اختلافاً جوهرياً عن فلسفته ، أنه رزق عقلية من النوع البنائي كانت خليقة بأن تقارن في مضمار الفلسفة الإنجليزية الحديثة بعقلية هؤلاء الفلاسفة الذين ذكرتهم آنفا. ولكنها عقلية لم تنتج إلي الحد الذي يتفق مع قيمتها»[١].

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٧ .

رابعا: نظرية المنهج الفلسفي عند كولنجوود دراسة لكتابه «مقال عن المنهج الفلسفي»

يعالج كتاب «مقال عن المنهج الفلسفي» نظرية المنهج الفلسفي بصورة واضحة وصريحة ومحددة في أحد عشر فصلاً منها الخاتمة، وقد جاءت عناوين الفصول على الوجه التالي:

الفصل الأول: المقدمة

الفصل الثاني: تداخل الفئات.

الفصل الثالث: سُلّم الأشكال.

الفصل الرابع: التعريف والوصف.

الفصل الخامس: الحكم الفلسفي: الكيف والكم.

الفصل السادس: الفلسفة بوصفها تفكيراً حملياً.

الفصل السابع: موقفان من الشك.

الفصل الثامن: الاستنباط والاستقراء.

الفصل التاسع: فكرة النسق أوالمذهب.

الفصل العاشر: الفلسفة بوصفها فرعاً من فروع الأدب.

الفصل الحادي عشر: خاتمة البحث.

يتكون المنهج الذي يتبعه كولنجوود في عرضه لنظرية «المنهج الفلسفي» من شقين، الأول: يتناول فيه الجانب التمهيدي للمنهج، مع عرض لبعض نماذج تاريخية لمن أسهموا في قضية المنهج، وهذا الجانب يمثل الجانب التحليلي النقدي. أما الجانب الثاني، فهو يمثل الشق البنائي التركيبي، الذي يبدأ فيه كولنجوود بناء نظريته اعتماداً على «مبدأ» يرى فيه أهم ما يميز خصائص التفكير الفلسفي، ثم يتقدم ليرى ما يمكن أن ينتج عن هذا المبدأ من نتائج تقود إليها سير الحجة المنطقية وتؤيدها الوقائع التاريخية والتجربة الحية.

أولاً: الجانب التمهيدي للمنهج :

إن الموضوع العام للكتاب قضية محددة هي قضية «المنهج الفلسفي» والغاية التي استهدفها كولنجوود من إعاة دراسة مشكلة المنهج هي إيجاد مخرج للفلسفة لكي تخرج من أزمتها التي تمرّ بها ووضعها علي طريق التقدم [1]. لقد واجه كولنجوود مشكلة المنهج الفلسفي في كتابه «مقال عن المنهج الفلسفي» علي نحومباشر كما واجهها ديكارت في كتابه «مقال عن المنهج» وكما واجهها كانط في كتابه «نقد العقل الخالص» فإذا كانت الحركة الديكارتية قامت علي الشك الذي يلغي المذاهب الفكرية للعصور الوسطي، كما قامت الحركة الكانطية علي الشك في فكر القرن الثامن عشر فإن محاولة كولنجوود نفسها قامت علي الشك في فكر الواقعيين الجدد في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين خاصة هؤلاء الذين تمثلت الفلسفة عندهم بطرق شتي نموذج العلم التجريبي.

لذلك يشير كولنجوود إلي موقفين تجاه الفلسفة : الأوّل : يري فيه كولنجوود أنه موقف عدائي تجاه الفلسفة لأنه يفضي إلي مطالبتها بأحد أمرين:إما أن تكف عن الوجود أو أن تتخلي عن مناهجها وأهدافها القديمة، وتتطابق في المناهج والأهداف مع نموذج العلم إذا كان لابد من استمرارها [2].

والموقف الثاني: يراه تقديراً سليماً لطبيعة الفلسفة الحقة، لأن أصحابه يذهبون إلي أن الفلسفة يجب ألا تبقي قانعة بتقليد أشكال أخري من الفكر، بل ينبغي عليها أن تبدأ في تحقيق أهدافها الخاصة بمناهجها الخاصة. [3] وكولنجوود ينتمي إلي أصحاب الموقف الثاني الذين يقدرون الفلسفة حق قدرها ويعتبرونها «صورة حيّة ومتميزة من صور

---

(١) راجع مقال عن المنهج الفلسفي . الترجمة العربية ، ص ٣٤٩ .

(٢) راجع المرجع السابق، ص ٣٠٤ .

(٣) المرجع السابق ،ص ٣٠٥ .

الـفـكـر»[1] هذا التميز ذاته هو الذي يفـرض دائماً طرح السؤال الخـاص بنظرية المنهج الفلسفي وهو : ما المنهج الذي يناسب الفلسفة ؟ وهو السـؤال الذي شغل جميع الفلاسفة العظام الذين بحثـوا مشكلة المنهج علي نحـو صريح بدءا من سقـراط وأفلاطون وأرسطو وديكارت وكـانط وهيـجل وغيـرهم وصـولاً إلي فـيلسوفـنا كولنجوود، الذي تأسـست محاولتـه المنهجية بأكـملها للإجابة عن هذا السؤال، فـقامت المحاولة علي المقارنة الدقـيقة والعمـيقة بين الـفلسفة وبين العلم سـواء كان رياضـياً أو طبيـعياً ليـري هل تصلح المناهج العلمية للمـوضوعات الفلسفية أم أن للفلســفة خصوصية معـينة؟ إنطلاقاً من هذا السؤال كان لزاماً علي فـيلسوفنا أن يبدأ من مسلمة يُسلّم بهـا الناس يضعها محل افتـراض مزعوم لكي يصل بهـا إلي نتائج تلزم عنـها بالضـرورة ، وهذا الافتـراض الذي يسلم به الناس هو قولهم بوجود اختلاف من نوع ما بين الفلسـفة والعلم، وأن تلك الاختلافات قد تؤثر علي مناهجهمـا.. هنا كانت مهمة فـيلسوفنا أن يوضح إلي أي مدي سارت هذه الاخـتلافات، وإلي أي حد تؤثر علي البنيـة المنطقية لهـذين النوعين من التفكير ؟ من هنا حـاول إيضاح البنيـة المنطقيـة للتفكير الفلسفي مـقارنة بالـتفكيـر العلمي والتفكيـر التاريخي .. فـالفكر التاريخي يـهتم بما هو فردي والعلـمي يهتم بما هو كلي، ومن هذه الزاوية فـالفلسفـة أقرب إلي العلم منهـا إلي التـاريخ لأنها تُعـني بشيء كلي .. ويبـدأ بتفسيـر مـصطلح «الكلي» باللجوء إلي الفلسـفة ذاتها، لأن «تقديم تفسيـر لكلمة الكلي، أو لتصور الكلي . هو مهمة المنطق» [2] ومن هنا تبدأ أول خصوصية للفلسفة وهي «أن التفكير فيها جزء منها بخلاف نظرية الشـعر التي لاتكون جـزءاً من الشعـر أو نظرية العلم ونظرية التـاريخ فهـما لـيستا جزئين من العـلم والتاريخ» [3] لقد كان المنطق حجر الأسـاس في منهج كولنجوود حيث قام بتـفسير طبيـعة «المنهج الفلسفـي» اعتمـاداً عليه شكلاً وموضـوعاً حـيث شرح المنهج الفلسفي بطريقة منطقية نسقية تبدأ من فـرض معيّن لتصل إلي بناء منهجي يعتمد علي هذا

(١) المرجع السابق ، ص ١٤٨ .
(٢) ص ١٦٧ .
(٣) مقدمة ص ١٤٥ .

الفرض، وكانت مادته التي يتعامل معها هي المادة المنطقية بدءاً من تفسيره للتصورات ولطبيعة الفكر ولطبيعة التعريف والوصف والحكم والبرهان والاستدلال علي نحو ما يتبين من خلال عناوين فصول الكتاب ـ إلا أنها مادة منطقية. تسري في نسيج التجربة التاريخية للفكر الفلسفي إلي جانب التجربة الخاصة بالفيلسوف.

ومع بداية تحديد الطبيعة العامة لنظرية المنهج الفلسفي عند كولنجوود لابد أن نطرح السؤال ما الفلسفة؟ يقول كولنجوود : «الفلسفة لم تصل قط مع أي منًّا إلي هدفها النهائي، ومع ما تحرزه من مكاسب مؤقته حتي الآن فإنها لاتقنع أبداً راضية؛ إذ أنها بطبيعتها نشطة: فهي نشاط مستمر في أذهاننا، وفي استطاعتنا أن نميز نشاط الفلسفة عن غيره من الأنشطة الأخري، وأن نتعرف عليه عن طريق علامات خاصة تسمه بأنه نشاط أو مسار، وهذه العلامات هي خصائص إجراءات السير» (١).

فالفلسفة إذن نشاط عقلي مستمر لايتوقف علي الإطلاق عن السعي نحو الحقيقة، والعلامات التي نستطيع أن نتعرف بها علي نشاط الفلسفة هي نفسها علامات فلسفية تتعلق بالمنهج الذي نستخدمه أو هي الخصائص التي تميز هذا المنهج، من هنا لا يمكن مع كولنجوود أن نتعرف علي الفلسفة إلا بشرح للمنهج الفلسفي وهوما يقدمه .. وإجابة سؤال ما الفلسفة ؟ عنده لايمكن أن تنفصل عن السؤال ما الذي ينبغي أن تكون عليه الفلسفة؟ لأن نشاط الفلسفة لايحدث فينا حدوثاً آلياً كما تحدث الدورة الدموية.. بل إننا نفكر فيها كشيء نحاول القيام به أي كنشاط نحاول أن نصل به إلي توافق مع فكرة ما ينبغي أن يكون عليه هذا النشاط، وبالتالي فإن ما يحاول كولنجوود أن يصفه في كتابه هذا ليس منهجاً يُتبعّ بالفعل من جهته، أومن جهة شخص آخر، بل كما يقول: «عندما نشرع في تقديم شرح للمنهج الفلسفي ينبغي أن نقدمه بوصفه منهجاً نحاول اتباعه في أعمالنا الفلسفية ، حتي لو لم ننجح في ذلك أبداً» (٢).

---

(١) المرجع السابق ، ص١٤٧ .

(٢) المرجع السابق ، الصفحة نفسها.

هنا يحق لنا أن نتساءل هل يتصف المنهج الفلسفي عند كولنجوود بالمعيارية لأنه يصف ما ينبغي أن يكون؟ وإذا كانت الفلسفة لم تصل قط إلي هدفها النهائي، ولاتقنع راضية أبداً.. هل معني ذلك أن المعيارية دائماً مؤقتة؟ وفضلاً عن كون الفلسفة «نشاط مستمراً في أذهاننا» ذات «طبيعة فكرية» هل هي عقلانية لا علاقة لها بالوقائع؟ إن كولنجوود في شرحه للمنهج الفلسفي يري ضرورة الالتزام بشرطين رئيسين يقدمان الإجابة عن الأسئلة السابقة هما :

الشرط الأول : لابد أن نبقي علي اتصال بالوقائع لكي نتجنب الوقوع في نوع من «اليوتوبيا الفلسفية» وألا نتغاض أبداً عن المشكلات التي أثارتها المناهج التي استخدمها الفلاسة بالفعل في الماضي.

والشرط الثاني : لكى نتجنب إحلال مشكلة فلسفية محل مشكلة تاريخية أخري، فإن علينا التعامل مع كافة المشكلات السابقة بوصفها مراحل تمهيدية خالصة للمشكلة الرئيسية: أي ينبغي أن يكون ملاذنا الأخير هو تجربة العمل الفلسفي الخاصة بنا، ووعينا بتلك المباديء التي نحاول اتباعها عندما ننهمك في هذه المشكلات (١) .

يجمع كولنجوود في الشرطين السابقين عدة عناصر في كل متكامل، فهو يجمع بين الاتصال بالوقائع التي تمثل الفكر الفلسفي عبر تاريخه، خاصة المشكلات التي أثارتها المناهج في الماضي، وبين التجربة الخاصة للفيلسوف ذاته ، هذه التجربة التي تكمل الماضي وقد تصححه، مع ضرورة الوعي بالمباديء التي يستند إليها العمل كله.. وهنا يشير كولنجوود إلي الجمع بين الكلي والجزئى والفردي، أو الكلي النسقي الذي يحوي في جوفه الجزئي والفردي، أي يحوي كل المحاولات السابقة الخاصة بأصحابها، محاولات الماضي التي تمثل وقائع فعلية ومشكلات حقيقية أثارها أصحابها بالفعل في أوقات ومراحل مختلفة، إلي جانب الفردي الخاص، وهو هنا محاولة كولنجوود نفسها.. والاتصال بالوقائع هو اتصال الحاضر بالماضي، وهو وعي بالتجارب الحيّة العملية لكي لاتُخلق في عالم مثالي. .. وهو بهذا يجعل التاريخ علي صلة وثيقة بالفلسفة حين يجعله

(١) المرجع السابق ، ص ١٤٧ ـ ١٤٨ .

جزءاً لايتجزأ من العمل الفلسفي ذاته، ورغم ذلك يحذر من الخلط بين المشكلة التاريخية والمشكلة الفلسفية ، وهذا يعني - فيما أري - أن الوقوف عند عرض أو وصف أو تجميع مشكلات الماضي، وتقديم تقرير عنها دون فهمها ونقدها، والمساهمة في اكتمالها بحلّ ما يتطلب حلاً من مشكلاتها، أو إجابة سؤال يحتاج إجابة، هنا نكون قد وقفنا عند المشكلة التاريخية فحسب، أما إذا جعلنا المشكلات السابقة مرحلة تمهيدية لابد من تكمليها عن طريق رؤيتنا الخاصة، علي نحوما فعل أفلاطون بالنسبة لسقراط وكانط بالنسبة لديكارت، هنا تتحول المشكلة التاريخية إلي فلسفية، ويتحقق بذلك النشاط الفلسفي دائم التطور.. فالعلاقة وثيقة جداً بين التاريخ والفلسفة عند كولنجوود، بل أن التاريخ نفسه هو تاريخ الفكر عنده كما سنري بعد قليل - وهنا يصحّ أن نقول: أن منهج البحث الفلسفي يجمع بين الوصفية والمعيارية في آن واحد، لأنه يجمع الماضي في جوف الحاضر، وفيلسوف اليوم يجب أن يفهم الماضي فهماً صحيحاً، ويتجاوزه إلي المستقبل، تحقيقاً لما ينبغي أن يكون عليه الفكر الفلسفي الصحيح، وكولنجوود يعطي اهتماماً كبيراً لمباديء المنهج، خاصة أنه يري أن جميع الحركات البنائية العظيمة في الفكر الفلسفي كالديكارتية والكانطية مثلاً تتميز «باتفاق عام يتعلق بمباديء المنهج وهو اتفاق لابد أن يوجد علي الدوام في فترات الإنجاز والتقدم»،(1) والاتفاق العام علي مباديء للمنهج لايتعلق بفيلسوف واحد بقدر ما يتعلق بالعصر بأكمله، حين يتم الاتفاق الجماعي علي مباديء المنهج، والعمل وفق هذه المباديء، من هنا أخذ كولنجوود علي الفلاسفة الذين «ينشغلون بتأسيس مذاهب خاصة بهم» (2) ويدعوهم إلي المشاركة في العمل الجماعي للاتفاق علي مباديء للمنهج، تساعد الفلسفة علي الخروج من أزمتها. ومن هنا فهو يمتدح عصر ديكارت الذي وُصف فيه القرن السابع عشر بقرن العبقرية لا لأنه عمل من أعمال العقل السليم فحسب بل يرجع أساساً إلي التطبيق الجيد وإلي أنه قرن روعيت فيه بحرص قواعد المنهج الديكارتية (3) وهو بهذا

---

(1) المرجع السابق، ص ١٤٨ .

(2) المرجع السابق ،ص ١٥٠.

(3) المرجع السابق ، ص ١٥٩ .

إذ يؤكد علي ضرورة دمج الخاص بالعام، النظرية بالتطبيق، الفكر بالعمل. ويبدأ كولنجوود بمعالجة موضوع المنهج بالاستناد إلي الشرطين السابقين:

فبدأ بالشرط الأول وهو الاتصال بالوقائع.. فاختار أربعة فلاسفة هم سقراط وأفلاطون وديكارت وكانط ليري إسهاماتهم في نظرية المنهج الفلسفي، دون أن يسأل عن المناهج التي استخدموها في عملهم بالفعل، وهو بسؤاله هذا يسأل عن الصورة المعيارية التي يصبو إليها الفيلسوف من أجل الهدف الأسمي وهو «مستقبل الفلسفة».. واختيار كولنجوود لهذه النماذج بالتحديد هو ما يجعلنا نتساءل: ماذا أخذ منها باعتبارها وقائع تشكل جزءاً من تجربة العمل الفلسفي الخاص بكولنجوود نفسه؟. إن الخط المشترك بين النماذج الخمسة (بما فيهم كولنجوود) تشترك جميعها في الإسهام المنهجي. . إلا أن هناك اختلافًا فى كل محاولة حين يتعلق الأمر بتمثل الصورة التي يجب أن تكون عليها الفلسفة، فمحاولة سقراط كانت محاولة تتمثل صورة تشبه صورة العلم الرياضي، رغم عدم تفرقته الواضحة بين الصورة الفلسفية والصورة الرياضية، حتي جاء أفلاطون وميّز بينهما، لكنه لم ينفذ بعمق إلي الفرق بينهما، من هنا كانت نظريته في المنهج يعتريها بعض العيوب في نظر كولنجوود نتيجة فشله في الغوص بعمق كاف في التمييز بين الفلسفة والرياضيات .. وجاء ديكارت ليختار النموذج نفسه، وهو المنهج المستخدم في الرياضيات ليطبقه علي جميع فروع المعرفة كما تصورها.. «إلا أن فلاسفة القرن السابع عشر العظام ومنهم ديكارت نفسه، أعترفوا من الوجهة العملية إلي حد ما بوجود اختلافات بين الفلسفة والرياضيات، و أن هذه الاختلافات قد تغاض عنها كتاب «مقال عن المنهج» لديكارت ، لذلك أنكروها بطريقة ضمنية، لكن ذلك الإنكار أو الرفض لم يكن علامة علي أن تلك الاختلافات لم تدرك إدراكاً كافياً فحسب، بل أيضاً كان تشجيعاً علي التغاضي عنها، الأمر الذي انعكس علي الفلسفة نفسها عن طريق عرض صورة مشوهة لما ينبغي أن تكون عليه ، وكان هذا هو رد الفعل الذي وضع المشكلة أمام كانط» (١) إلي هنا فالمشكلة هي

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٦٠ .

مشكلة ممتدة من سقراط حتي كانط مروراً بأفلاطون وديكارت الذي تغاضي عن التمييز الدقيق بين التفكير الفلسفي والتفكير الرياضي، الأمر الذي جعل منهج ديكارت في نظر كانط «كافيا في حالة الرياضيات لكنه احتاج إلي تعديلات في العلم الطبيعي في حين أنه كشف عن إدراك غير مقنع لمغزي التجربة ، واحتاج الأمر إلي تعديلات أكثر من ذلك بالنسبة للميتافيزيقا» (١) هنا جاء كانط وشرع في وضع نوع جديد من الفلسفة ـ كما كان يعتقد ـ أطلق عليه اسم الفلسفة الترنسندنتالية أو النقدية، غرضها أن تكون مدخلاً أوتمهيداً للميتافيزيقا وأن تحذر الفيلسوف الميتافيزيقي من الوقوع في مغالطات المنهج، وأن تضعه علي الطريق الصحيح. لقد كانت في الواقع منهجاً للبحث في الميتافيزيقا. افترض فيه كانط أن علي الفيلسوف أن يحكم السيطرة علي المدخل أو التمهيد، ثم يعود بعد ذلك إلي عمله الخاص الذي هو النظر الميتافزيقي، والآن وبعد أن يكون قد تعلم المنهج الصحيح للمتيافيزيقا، فإن الميتافيزيقا التي أُعيد أصلاحها وتنظيمها سوف تتقدم بخطي ثابتة مثل الرياضيات وعلم الطبيعة (٢) إلا أن برنامج كانط الذي وضعه لمستقبل التفكير الفلسفي كان مُخيباً للآمال، لهذا قال كولنجوود «لايمكن أن نبحث عند كانط عن نظرية مقنعة عن المنهج الفلسفي»(٣) لأن كتاب «نقد العقل الخالص» الذي يمثل علم مناهج البحث الذي تصور كانط أنه قدمه إلي العالم في شكل محدد، لم يكن حاسماً قط، فقد جلب مشكلات علم المنهج إلي بؤرة اهتمام الفكر الفلسفي ، وأدي إلي ظهور مناقشات حولّت موقف المفكرين عن الميتافيزيقا، وجعلت هذا الموضوع لفترة من الزمن موضوعاً ميتاً ، وعلي ذلك بدلاً من أن يعيد كانط بمنهجه إصلاح الميتافيزيقا أدي إلي موتها.. ثم إن كانط نفسه لم يكن واضحاً في تفكيره عن العلاقة بين الفلسفة النقدية والميتافيزيقا، هل هي جزء من الميتافيزيقا أم أنها مقدمة لها؟ والنتيجة أن كانط وضع نفسه في مأزق جعله يخفق في

---

(١) المرجع السابق ، الصفحة نفسها.
(٢) المرجع السابق ص ١٦٠ ـ ١٦١ .
(٣) المرجع السابق ص ١٦٢.

تأمل العلاقة بينهما ، ودعوته لحرية المناقشة في الميتافيزيقا تبدو صحيحة في نظر كولنجوود إلا أن المبرر الذي قدمه للدفاع عنها يدمر الباعث عليها؛ ذلك لأنه ذهب إلي أن الميتافيزيقا لايمكن أن تسبب ضرراً طالما أنها لاتصل إلي أية نتيجة. فلماذا السعي وراءها إذن ؟ علي حد قوله كولنجوود.

ورغم إعجاب كولنجوود الشديد بكانط حين وصف عمله بأنه أحد تلك الأعمال التي تزداد عظمتها كلما تعمقنا في فهمها يوماً بعد يوم؛ فهي تتخطى العالم - حتي الآن - مثل عملاق، أو مثل جبل تروي مياهه كل سهول الفكر التي تقع في السفح، لقد كانت مشكلة المنهج الفلسفي هي المشكلة المركزية في حياة كانط، ومع ذلك فقد أشار إليها فحسب وتركها مثلما ترك قيصر بريطانيا للأجيال القادمة (١) .إلا أن كولنجوود يشهد لكانط بعظمة فكره وعمقه لأنه «قد تجاوز كل من سبقوه بأشواط طويلة لايمكن قياسها نحو إيجاد نظرية حقيقية في الفلسفة .. وحلّ علي نحو صحيح تلك المشكلة التي حلّها أفلاطون بطريقة خاطئة، وهي مشكلة الاختلاف المنهجي بين الفلسفة وبين الرياضيات ، ومن ثمّ فقد وضع أساساً راسخاً لكافة البحوث الخاصة بطبيعة المنهج الفلسفي في المستقبل» (٢) . إذن علينا أن نتساءل ما المشكلة التي تركها كانط دون حَلّ لكي يأتي من يخلفه من بعده ويضع حلاً لهذه المشكلة ؟ إلي جانب هذا السؤال هناك سؤال ثان وهو ما الأساس الراسخ الذي وضعه كانط لكافة البحوث لخاصة بطبيعة المنهج الفلسفي في المستقبل؟ إن إجابة السؤال الثاني واضحة تماماً وهي التمييز الدقيق بين التفكير الفلسفي والتفكير الرياضي، وقد أثبت بالتفصيل أنه ليس ثمة ملاحظة واحدة من ملاحظات العلم الرياضي يمكن أن توجد في الفلسفة ، وأن تبني المناهج الرياضية في الفلسفة لا يفيد بل يضر (٣) .. أما المشكلة التي أخفق فيها كانط هي كما يقول كولنجوود: «عندما انتقل

(١) المرجع السابق ص ١٦٤ .

(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٣) المرجع السابق ص١٦٢ .

كانط ليقدم تفسيراً إيجابياً عن معني الفلسفة، فإن التمييز الذي وضعه بين كل من التمهيد النقدي والميتافيزيقا الحقيقة، هذا التمييز قد تصلب وتحول إلي انفصال بين نوعين من الفكر، وصار صخرة انشطرت فوقها حجته»[1] هنا يأتي كولنجوود ليقضي علي هذا الانفصال بين نوعي الفكر فيبدأ موضوعه بإيضاح أن للفلسفة خصوصية معينة، وهي أن التفكير فيها يعتبر جزءاً منها.. أي أن النظرية الفلسفية هي ذاتها مشكلة فلسفية ومشكلة لا مناص منها ، ومعرفة طبيعة الفلسفة مسألة ضرورية في الفلسفة، فكل فيلسوف مضطر لدراسة طبيعة الفلسفة، وسؤال ما الفلسفة؟ (الذي يمثل السؤال عن طبيعة الفلسفة) لا يمكن أن ينفصل إطلاقاً عن السؤال: ما الذي ينبغي أن تكون عليه الفلسفة؟ (وهو ما يمثل شرحًا للمنهج الفلسفي) وبالتالي فالإجابة عن سؤال ما الفلسفة يعني عنده تقديم شرح للمنهج الفلسفي، إذن عند كولنجوود ليس هناك انفصال بين نوعين من الفلسفة ، فليس هناك في المستقبل فلسفتان متميزتان كما كان الوضع عند كانط.. بل هي فلسفة واحدة إذا عرفناها عرفنا منهجها ، لان شرح ما هيتها وطبيعتها هو شرح لمنهجها، أي شرح لما يجب أن تكون عليه في المستقبل، وفي هذه الحالة يتحقق بصفة دائمة التطور التقدمي للفلسفة، أي يمكن للفلسفة أن تتقدم علي نحو لانهاية له، وهوما يهدف إليه كولنجوود من هذا الكتاب الذي بين أيدينا.

ونعود إلي الأساس الراسخ الذي وضعه كانط لكافة البحوث الخاصة بطبيعة المنهج الفلسفي في المستقبل، هذا الاساس الذي يبدأ منه فيلسوفنا ليواصل مسيرة التقدم ويسير في الخط العام للفكر الفلسفي فيبدأ معالجة موضوعه بإيضاح العلاقة بين الفلسفة والعلم، فيبدأ من الواقع الذي يقره الناس.. فإذا كان معظم الناس في عصره يتجهون علي نحو طبيعي للظن بأن الطبيعة العلمية تصدق علي الفلسفة، فعلي الفيلسوف أن يحترم هذا الظن ويبدأ منه لذلك يقول كولنجوود :«يصبح من المعقول أن نفترض أن ما يصدق علي العلم يصدق أيضاً علي الفلسفة؛ وهو بوصفه افتراضاً فحسب يستحق كل احترام؛ إلا أن كل

(١) المرجع السابق ص ١٦٤ .

إنسـان يُسلم بأن هناك اختـلافـات بين العلم والفلسـفة، وموضوع هذا الكتـاب أن نطرح سؤالاً عاماً عن ماهي تلك الاختـلافات؟ لذلك فلا بد لي أن أطلب من القاريء أن يقترب من هذا الجـانب الخاص من السـؤال بذهن مفـتوح» [١] لكن لماذا يطـلب كـولنجـوود من القاريء أن يقتـرب من جانب الاختلافـات بالتحديد بين الفلسفة والعـلم؟ لأن الفلسفة لا تختلف كلية عن العلم بل أنهـا تشترك مع العلم في شيء ما، (سواء أكان عـلماً رياضياً أو تجريبياً) وتخـتلف معـه في أشياء، هذا الاشـتراك هو مـا جعل بعض الفـلاسفـة يحاولون التماس أو تمثل صورة علمية بوصفها نموذجاً للفلسفة.. إذن السؤال الجوهري الذي يطرحه كولنجوود في كتـابه ويقدم الإجابة عنه هو إلي أي مدي يمتد التشـابه بين الفلسفة والعلم، وإلي أي مدي تكون الاختلافات بينهما؟ يبدأ فياسوفنا بتحديد المشترك بينهما، ويركز علي الاختلافـات التي تؤثر علي منهجيـهما فالفلسـفة تشتـرك مع العلم أو هي أقرب للعلم من حيث اهتمامها بالكلي، أي بالحقيقة بما هي كذلك، وليست هذه الحقيقة أو تلك [٢] من هنا كان البحث عن حقيقة التصورات.. والمنطق يستطيع أن يعطينا معني التصور العقلي، وهل هذا المعني يتطلب تعديلاً في الحالة الخاصة بالتصورات الموجودة في الفلسفة أم لا؟

إن الافتـراض الذي افتـرضه كولنجـوود، والمقارنة التي عـقدها بين الفلسـفة والعلم، والتركيز علي مناط الاختلاف، قـادته إلي نتائج نتجت بالضرورة عن ذلك الافتراض، هذه النتائج هي مـايميز خصائص التفكـير الفلسفي، وهي نفسـها أهم الأفكار المنطقية الرئيـسية التي دارات حولها نظرية المنهج الفلسفي عنده، وهو ما يشكل الجانب البنائي التـركيبي في المنهج الفلسفي عنده، ونعرضه فيما يلي :ـ

(١) المرجع السابق ص ٢٥٣ .

(٢) المرجع السابق ص ١٦٧ .

ثانياً: الجانب البنائي التركيبي للمنهج:

١ ــ تداخل الفئات

إن فكرة «تداخل الفئات النوعية لجنس التصور الفلسفي» هي الفكرة المفتاح والمدخل الحقيقي لنظرية المنهج الفلسفي عند كولنجوود فهي التي سيترتب عليها أفكار أخري كثيرة، فهي التي عن طريقها يمكن تصور فكرة السُلّم الفلسفي الذي سيحقق الاتصال المترابط، والتطور التقدمي اللانهائي والتاريخ الفلسفي المفتوح.. إلخ .. ليصبح الترابط والتطور التقدمي للفكر الفلسفي عبر تاريخه المتواصل المفتوح عملية ليست آلية أو سلبية تتداعي فيها محتويات الوعي وتدخل في علاقات جديدة بعضها مع البعض بطريقة آلية ، إنما تصبح عملية تتحكم فيها من البداية ذات واعية تعي تماماً نوع العلاقات المنطقية الصحيحة، والطبيعة الخاصة للفكر الفلسفي، وتعي التجربة الحية الواقعية عبر تاريخها.. من هنا تركز الوعي عند كولنجوود بعد تحليله للأسس المنطقية الخاصة بالتصورات العقلية الفلسفية والعلمية، وبعد المقارنة بينهما، وجد أن ما يميز التصورات الفلسفية أو يمثل طبيعتها الخاصة هوما أسماه مبدأ «تداخل الفئات» وهو مبدأ يتعارض مع نظرة المنطق التقليدي للتصور العقلي، حيث اعتبرت الكتب المدرسية التقليدية في المنطق «أن التصور العقلي هو دائماً تصور عقلي، وأية نظرية تصف تصورات العلم وصفاً تاماً تصف أيضاً تصورات الفلسفة علي نحو يفي بالغرض» (١) وذلك اعتماداً علي المبدأ المنطقي للقسمة والتصنيف في المنطق التقليدي، حين ينظر إلي التصور العقلي الذي يضم عدداً من الأشياء المختلفة في فئة واحدة، وأعضاء الفئة الواحدة تتحد معاً عن طريق اشتراكهم في خاصية عامة باعتبارهم جميعاً أمثلة للتصور ، فالتصور علي هذا يجمع في داخله نوعين من الكثرة ، كثرة من أمثلة فردية وكثرة من اختلافات نوعية يضمهم جنس واحد، وكثرة

---

(١) المرجع السابق، ص ١٦٨ .

الأمثلة الفردية يُعتبر تصور عام ، وكثرة الاختلافات النوعية هي التصور الجنسي، وينطوي المبدأ المنطقي للقسمة والتصنيف في المنطق التقليدي علي ارتباط محدد بين هاتين الخاصيتين للتصور : أي إذا كان الجنس يتميز بعدد معين من الأنواع، فإن فئة الأمثلة يمكن أن تناظره وتنقسم إلي عدد متساو من الفئات الفرعية، كل فئة فرعية تضم أمثلة لتصور نوعي معين واحد؛ وتشكل مجموعة الفئات الفرعية تصوراً لجنس واحد جامع مانع، وهكذا فإن كل فرد موجود في فئة الجنس يكون موجوداً في فئة نوعية واحدة، وواحدة فحسب من الفئات النوعية التي تكون مانعة في علاقة بعضها ببعض، وتكون جامعة ومستوعبة العلاقة مع فئة الجنس. وهذا ينتج بالضرورة عن طبيعة التصور كما يزعم المناطقة، ومن ثمّ ينطبق بصورة كلية علي أي تصور أياً كان (١).

إلا أن لكولنجوود رأياً آخر ، فالأمر ليس علي هذا النحو فيما يتعلق بطبيعة التفكير الفلسفي ، فمن واقع أن طبيعة جنس التفكير التي قد تتحقق بطرق نوعية مختلفة، ينتج بالضرورة وجود مثال يمكن أن يحقق طبيعة الجنس في اثنين من تلك الطرق معاً.. أي يمكن أن يحدث تداخل لفئتين يمثلان نوعين معاً.. ففي مجال الفن مثلاً، فالعمل الفني بما هو كذلك له طبيعة الجنس التي تتحقق علي نحو مختلف في طبائع نوعية خاصة مثل الشعر والموسيقي، فكيف إذن نقوم بتصنيف الأغنية؟ إن الحس المشترك ـ كما يقول كولنجوود ـ لايعتبرها عملين فنيين منفصلين أى قصيدة ومقطوعة موسيقية، وبالتالي ربما ينطوي الأمر علي مفارقة وصفهما بأنهما نوع ثالث، لاهو موسيقيٰ ولا هو شعر؛ ولن يفيد في شيء أن نقول أنهما شعر وموسيقي أو أنهما عمل فني واحد يحتوي الصورتين النوعيتين معاً.(٢).

إلي جانب ذلك يوضح كولنجوود أن المناطقة تعاملوا مع مبدأ القسمة والتصنيف لا علي أنه عنصر ضروري في نظرية التصور، بل علي أنه وصف محض لنوع خاص يُسمي نسق تصنيفي.. غيرأن كولنجوود يعترض علي استخدام الوصف المحض في النسق التصنيفي دون الوقوف علي العنصر الضروري الذي يربط هذا النسق ليجعله متسقاً.

---

(١) راجع المرجع السابق ص ١٦٨ ـ ١٦٩ .

(٢) المرجع السابق ص ١٦٩ .

والخلاصة أنه طبقاً لقواعد القسمة والتصنيف كما وضعها المنطق التقليدي ينقسم التصور الواحد أو الجنس المنطقي إلي أنواع هي أنواعه المنطقية، التي تستبعد بعضها بعضاً بالتبادل، لكنها تجتمع معاً لتشمل الجنس لتتأكد صفة الجنس الجامع المانع، إلا أن هذا الاجتماع يقوم علي الوصف المحض لا علي أنه عنصر ضروري في نظرية التصور..

بعد هذا التحليل يثبت كولنجوود أن هذه القواعد يمكن تطبيقها علي العلم الرياضي وعلي العلم التجريبي إلا أنه يستحيل تطبيقها بدقة علي التصورات الفلسفية نظراً لتداخل فئاتها النوعية، هذا التداخل الذي كشف عنه كولنجوود من الناحية المنطقية وأكده بالوقائع التاريخية حين أثبت واقعية التداخل سواء في مجال الفلسفة أو علي مستوي الحس المشترك (١). وهكذا بعد أن يثبت كولنجوود تداخل الفئات النوعية في التصورات الفلسفية عن طريق واقعية التداخل سواء علي مستوي التصورات في طورها الفلسفي وغير الفلسفي أو علي مستوي التداخل في المنطق، وكذلك في علم الأخلاق ، وعلي مستوي الحس المشترك، يري أن القاريء هنا مدعو للتسليم بهذا التداخل بوصفه «خاصية من خصائص التصور الفلسفي، أي خاصية تميزه عن تلك التصورات الخاصة بالعلم الرياضي والعلم التجريبي»(٢)

ويلزم عن الافتراض القائل بأن للتصور الفلسفي نوعاً خاصاً من البنية المنطقية تتداخل فيها الفئات النوعية استنتاج سلبي يقول أنه ليس هناك منهج يمكن استخدامه في الفلسفة يعتمد في مشروعيته علي الاستبعاد المتبادل للفئات ،(٣) أي أنه ليس للفلسفة أن تستخدم المناهج العلمية رياضية أو طبيعية، لذلك يحذر كولنجوود من الخطورة التي لابد أن يحسب التفكير الفلسفي حسابها عندما يستخدم مناهج خاصة بالعلم،(٤) حيث لا وجود لتلك السمات التي تميز التفكير الفلسفي، من هنا يبرهن كولنجوود علي هذه الخطورة ويثبت أن في استخدام الفلسفة للمناهج العلمية ضرراً كبيراً مثل وقوعها في مغالطات منطقية منها ما أسماه مغالطة «الهوامش المحفوفة بالمخاطر»، ومغالطة «هوية

---

(١) قارن المرجع السابق، ص ١٧١.
(٢) المرجع السابق ص ١٨٢ .
(٣) المرجع السابق ، الصفحة نفسها.
(٤) المرجع السابق ، ص١٧٤ ـ ١٧٥.

المتطابقات» وهما نتيجة لتطبيق مبدأ واحد خاطيء من وجهة نظر الفلسفة، مهما كان سليماً في العلم الرياضي وفي العلم التجريبي ، هذا المبد يقول: أنه عندما ينقسم تصور جنسي ما إلي أنواعه يناظره تقسيم أمثلته إلي فئات تستبعد بعضها بعضاً بالتبادل، ويسمي كولنجوود هذه المغالطة بمغالطة« الانفصال الزائف» لأنها تعتمد علي القضية الشرطية المنفصلة التي تقول أن أي مثال لتصور الجنس يجب أن يندرج إما في نوع أو في آخر من فئاته النوعية وليس فيهما معاً، وذلك خطأ ويتعارض مع تداخل الفئات، فما دامت الفئات تتداخل فإن أي مثال لتصور الجنس يندرج في النوعين معاً.(١).

إذن يضع كولنجوود القاعدة الأولي للمنهج الفلسفي وهي الحذر من الانفصال الزائف وأن نكون علي وعي بها، اعتماداً علي أن الفئات النوعية لتصور فلسفي معين هي دائماً عرضة للتداخل لدرجة أن مفهومين مختلفين نوعياً (أو أكثر) يمكن أن يتجسدا في أمثلة واحدة، وينتج عن هذه القاعدة أن الفلسفة لاتستطيع تصنيف موضوعها مثلما يصنف عالم النبات أو عالم الطبيعة أنواع النباتات والحيوانات .. فتصنيف الفلسفة لموضوعها لايتم إلا بطريقة مؤقتة، ولايعتبر غاية في حد ذاته ، بل وسيلة لتمييز العناصر التي توجد في الواقع الفعلي: فيمكن تصنيف الأفعال مثلاً إلي أفعال تصدر عن دافع الواجب، وأفعال تصدر بدافع الميل والهوي ، ويجب أن نتذكر جيداً أن أمثلتنا لأي منهما يقيناً هي تقريباً أمثلة للنوع الآخر من الأفعال أيضا، وأن نستخدم التصنيف فقط كوسيلة لتركيز اهتمامنا علي خصائص معينة للفعل الصادر عن الواجب بما هو كذلك، والفعل الصادر عن الميل والرغبة بماهو كذلك . وستكون المهمة الحقة للفلسفة هي تمييز التصورات من هذا القبيل، أي تمييز التصورات التي توجد معاً في أمثلتها (٢).

هنا نستطيع أن نقول أن تصنيف الفلسفة لموضوعها عند كولنجوود يربط الواقع العيني بالمجرد العقلي .. لأن التصنيف يبدأ من تمييز العناصر التي توجد في الواقع الفعلي.. ثم ينتقل النشاط العقلي من هذا الواقع الفعلي إلي الكلي المجرد عن هذا الواقع. إلي جانب ذلك يؤكد فيلسوفنا علي أن التمييز بين التصورات «لايعني إحصاء للعناصر المختلفة التي يكتشف التحليل وجودها معاً في واقعة عينية، فهو يرفض تصوير الواقعة التي

(١) قارن ، المرجع السابق ،ص ١٨٥ .   (٢) راجع المرجع السابق ، ص ١٨٦ .

تمثل التصور الفلسفي على أنها تجمع محض لعناصر توجد معاً بدون أي علاقات أو روابط منطقية.. ففي أي تصور تجريبي يمكن أن يحدث هذا التجمع المحض مثلا كتصور الإنسان «لاتوجد رابطة واضحة بين عناصر مثل أن للإنسان عشرة أصابع وأن لديه القدرة علي الكلام؛ لكن لايمكن أن توجد تلك البنية الفضفاضة في التصور الفلسفي، إذ لابد أن ترتبط العناصر المختلفة فيما بينها بطريقة ما. ومن ثم لايمكن أن نتصور موضوعاً للفكر الفلسفي تصوراً سليماً علي أنه تجمع محض، سواء كان مجموع عناصر متميزة منطقياً أو مجموع أجزاء مكانية أو زمانية ، فالأجزاء أو العناصر ـ مهما كان التمييز بينها سليماً ـ لايمكن أن نتصورها قابلة للانفصال [1] هذا ما ينتج عن مبدأ «تداخل الفئات» الفكرة المفتاح لخصوصيات التفكير الفلسفي، هنا يسير كولنجوود خطوة أبعد ليثبت كيف يتحقق الاتصال ؟ وكيف يحدث الترابط الضروري بين الأجزاء التي تُكّون مجموع الفكر الفلسفي؟ هنا ننتقل إلي فكرة سُلّم الأشكال.

٢ـ فكرة سلّم الأشكال

تعد فكرة سُلّم الأشكال من أهم الأفكار التي جاء بها كولنجوود لتفسير خصائص التفكير الفلسفي ومن ثمّ المنهج الفلسفي، وهي الفكرة التي حَلّ بها إشكالات كثيرة مثل علاقات الكم والكيف، والتضاد والتمايز، والكلي والجزئي .. الخ وقضي بها علي الأنفصال الزائف بين إما هذا أو ذاك واستحالة الجمع بينهما، كأن نقول إما خير أو شر ولايمكن الجمع بينهما ، وتقضي أيضاً علي تصور أن يكون مجموع العناصر أو الأجزاء التي تكون الكلي مجرد تجمع محض علي نحو ما سنبين بعد قليل.

وأهم ما في هذه الفكرة أن كولنجوود أراد أن يعطينا دليلاً عملياً علي بعض المبادىء المنهجية التى هى غاية في الأهمية سنشير إليها فيما بعد لذا كان هذا الفصل هو أطول فصول الكتاب وذلك لأهمية الفكرة وعمقها، وجدة كولنجوود في معالجتها من حيث التحليل العميق والكشف عن التناقضات والمفارقات التي قد يؤدي إليها سير الحجة والتعديلات التي أحدثها عندما وصلت الحجة إلي طريق مسدود.

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٨٧ .

أ ـ الملخص الأوّلي للفكرة :

يبدأ كولنجوود بالبحث عن نوع الاختلافات بين أنواع التصور الفلسفي التي تجعل التداخل بين فئاته ممكنا. أي ما نوع الاختلافات التي تفسر لنا التداخل؟ هل هى اختلافات الدرجة المحض؟ أم اختلافات النوع المحض؟ هنا يقدم ملخصاً أولياً للفكرة يوضح فيه أن تنويعات الجنس الفلسفي لا تهتم باختلافات الدرجة المحض، إذ ليس من اهتمام الفلاسفة أن يهتموا بهذه الاختلافات الكمية فهي من شأن العلماء.. لأن الفلاسفة يهتمون بصفات خاصة كالجمال والخير والحق، والحقيقة.. إلخ وهي كلها أمور لاتسمح بوجود درجات[1] وكذلك بالنسبة لاختلافات النوع المحض، ليس مهمة الفلاسفة الاهتمام بها لأن هذا النوع من الطراز من الأنواع الخاصة لايثمر فئات متداخلة كتقسيم جنس الإحساس مثلاً إلي أنواع كالرؤية، والسمع ، والشم، وهلم جرا، عندما تمايزت فقط تبعاً للنوع، تركها الفلاسفة لعلماء النفس وعلماء وظائف الأعضاء [2] إلي هنا يصل كولنجوود إلي أنه ليس ثمة أهمية فلسفية تتعلق بالاختلافات المحض في الدرجة وهي لاتفسر التداخل ، وكذلك لا أهمية فلسفية تلحق بالاختلافات المحض في النوع ، وهي أيضاً لا تفسر التداخل، بل ما يهتم به الفكر الفلسفي هو اختلافات الدرجة مجتمعة مع اختلافات النوع وذلك مقارنة بغيرها من الاختلافات التي توجد بطريقة منفصلة[3].

انطلاقاً من تجمع وامتزاج اختلافات الدرجة مع اختلافات النوع في الفكر الفلسفي، يشرح كولنجوود كيف يتنوع جنس التفكير الفلسفي بطريقة خاصة فالأنواع التي ينقسم إليها تصور الجنس ترتبط ارتباطاً وثيقاً حتي أن كلاً منها لاتجسد فحسب ماهية الجنس بطريقة محددة لكنها تجسد أيضاً بعض الصفات المتغيرة بدرجة نوعية، وفيما يتعلق بالمتغير فلكل شكل نوعي يختلف عن باقي الأشكال النوعية الأخري في الدرجة، ويختلف كذلك في النوع فيما يتعلق بالطريقة التي تتحدد بها ماهية الجنس، وترتبط مجموعتا الاختلافات في مثل هذا النسق من التنويعات ارتباطاً وثيقاً لدرجة أنه عندما يصل المتغير، زيادة أونقصاناً إلي نقاط حرجة معينة في السُلّم يختفي شكل نوعي ويحل محله شكل

---

(١) المرجع السابق، ص ١٩٢ (نلاحظ هنا أنه سيغير هذا الرأى بعد قليل) .

(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها. (٣) المرجع السابق، ص ١٩٣ .

نوعى آخر. ونقطة نفاذ الجهد ونقطة التجمد، والحد الأدني لدخل الضريبة هي أمثلة لتلك النقاط الحرجة في سُلّم الدرجات حيث يظهر إلي الوجود شكل نوعي جديد فجأة مثل هذا النسق يقترح كولنجوود تسميته سُلّم الأشكال (١).

ب- واقعية فكرة سلم الأشكال:

إن الطريقة التي ينتهجها كولنجوود في عرضه لموضوعه هي في حد ذاتها تنم عن طبيعة المنهج الفلسفي الذي يطالب به.. فبعد أن يعرض فكرته فهو دائماً يؤكدها بالوقائع التاريخية ليؤكد للقاريء واقعية الفكرة، لذا يؤكد هنا بالأدلة أن لسُلّم الأشكال تاريخًا طويلاً في الفكر الفلسفي حيث يأتي بنماذج حية ووقائع من عند أفلاطون ومحاولاته المتنوعة لسُلّم أشكال المعرفة ، والوجود والدساتير السياسية وغيرها. وكذلك عند أرسطو، كما يشير إلي الفكرة عند الأفلاطونية المحدثة والمتصوفة المسيحيين وأفلاطونيي عصر النهضة كما يشير إلى بعض الفلاسفة المحدثين والمعاصرين أمثال لوك وليبنتز وكانط ، والوضعيين، وأصحاب مذهب التطور في القرن التاسع عشر، جميعهم استخدموا معياراً مزدوجاً للدرجة والنوع معاً كمفتاح لبنية التصور الفلسفي كما يؤكد كولنجوود (٢) .

حـ- سلم الأشكال في الفلسفة وفي العلوم الأخري

إلا أن كولنجوود الذي يؤكد أن بنية التصورات الفلسفية التي تجمع بين نوعين من الاختلافات اختلافات الدرجة مع اختلافات النوع تشكل سُلّماً للأشكال ، يعود فيؤكد أن هذه البنية ليست خاصة بالتصورات الفلسفية فقط... فالثلج والماء، والبخار، تشكل سُلّماً من الأشكال وهي تختلف الواحدة عن الأخري في الدرجة وفي النوع أيضاً ، ويألف الفكر العلمي مثل هذه الحالات (٣) لكن يبحث كولنجوود عن الاختلاف بين سُلّم الأشكال الفلسفي وسُلّم الأشكال غير الفلسفي ليجد أن هناك اختلافاً من زاوية مهمة، وهي أنه في السُلّم غير الفلسفي يُعد المتغير شيئاً دخيلاً علي ما هية الجنس.. أما في

---

(١) المرجع السابق ص ١٩٣ .

(٢) راجع المرجع السابق ، ص ١٩٣ ـ ١٩٥.

(٣) المرجع السابق ، ص١٩٦ .

سُلّم الأشكال الفلسفي يتحد المتغير مع ماهية الجنس نفسه (١) فماهية الماء مثلاً وهي العامل المشترك بين أشكاله الثلاثة : الصلبة والسائلة والغازية تمثلها صيغة يد ٢ أ، ولاتظهر الحرارة في هذه الصيغة، ومن هنا مهما اتسع التفاوت في درجة الحرارة تظل ماهية الجنس ثابتة لاتتغير، وهذا يعني أن الأشكال الثلاثة للماء متعادلة وجميعها تستحق اسم الماء ، ويعني أيضاً أنه إذا اختفي العنصر المتغير تماماً وانخفضت درجة الحرارة إلي الصفر المطلق فالمادة التي وصلت لهذه الدرجة من الحرارة ستظل هي نفسها يد٢أ (٢) .

اما في سُلّم الأشكال الفلسفي يتحد المتغير مع ماهية الجنس نفسه كما في سُلّم أشكال المعرفة عند أفلاطون، فالمتغير يعطي للمعرفة خصائص أساسية مثل «التحديد» أو «الحقيقة» وهي الواقع الحقيقي في سلم الوجود، والموضوع الخاص بالرأي لايُعدّ حقيقياً تماماً بمقدار مالايتناسب مع كونه موضوعاً لشيء أعلي، وهو علي هذا النحو لانه يتسم بسمة الوجود اللامتعين الذي يرتبط بالوجود الحقيقي الواقعي كما يرتبط تشوش الذهن بالفكر الحقيقي الواقعي .. والشيء نفسه نجده في أشكال المعرفة عند ليبنتز، .. ولوك (٣) وغيرها من النماذج التي يذكرها كولنجوود ليؤكد بها واقعية فكرته.. والفكرة هنا هي الأساس الذي نميز به بين سُلّم الأشكال الفلسفي وغير الفلسفي .. فإذا كان المتغير يتحد في هوية واحدة مع ماهية الجنس فهو سُلّم فلسفي ، وينتج عن هذا التوحد أن يكون كل شكل بقد ر ما يكون في درجة متدنية في السُلّم، فإنه يكون تنويعاً ناقصاً وغير كاف لماهية الجنس التي تتحقق بدرجة أكثر كفاية كلما صعدنا في السُلّم(٤) .

د- طبيعة السؤال الفلسفي عند كولنجوود :

أشرت منذ قليل إلى أن كولنجوود ينبهنا إلي بعض مباديء منهجية غاية في الأهمية ونحن الآن بصدد واحد منها وهوما يعطينا دليلاً علي طبيعة السؤال الفلسفي عنده بل طبيعة المنهج الفلسفي بأكمله .. والسؤال الفلسفي عند فيلسوفنا يتكون من شقين :

---

(١) المرجع السابق، الصفحة نفسها.
(٢) المرجع السابق الصفحة نفسها.
(٣) راجع المرجع السابق ص ١٩٧.
(٤) المرجع السابق ، ص الصفحة نفسها .

الشق الأول: صيغته : ماذا قال فلان وفلان عن موضوع كذاوكذا ؟

الشق الثاني : صيغته : هل ما قاله فلان وفلان عن الموضوع صحيحاً؟

والشقان لاينفصلان بل كلاهما معاً يكونان سؤالاً واحداً هو السؤال الفلسفي، لكن الأمر أمر ترتيب في معالجة الموضوع، فالشق الأول من السؤال يتعلق بالعرض التاريخي للوقائع الحية المستمدة من التجارب الفعلية الحقيقة ومشكلاتها الواقعية عبر تاريخ الفكر ذاته ، وهي وقائع تؤكد واقعية الموضوع.

والشق الثاني يتعلق بالجانب المنطقي وهو الكفيل بمعرفة الصواب من الخطأ عند التحليل الدقيق والعميق للآراء المذكورة لإصدار حكم عليها، وإصدار الحكم هنا يجسد التجربة الخاصة للفيلسوف وقدرته علي الغوص بعمق في المشكلة وإبراز جوانبها المتعددة ، تلك الجوانب التي قد تكشف عن تناقض أو مفارقة لايظهرها إلا التحليل الدقيق.. هذا إلي جانب أن السؤال الفلسفي عند كولنجوود بشقيه يعطينا أنطباعاً واضحاً عن طبيعة المنهج الفلسفي الذي يؤكد الصلة الوثيقة بين التاريخ والفلسفة.

لذلك نجد كولنجوود بعد أن يعرض فكرة سلم الأشكال باعتبارها فكرة يتكرر ظهورها في تاريخ الفكر الفلسفي يتناول السؤال: «عما إذا كان الكثير من الفلاسفة الذين استخدموا هذه الفكرة كمفتاح لبنية التصور الفلسفي كانوا علي حق في استخدامها أم لا؟»(١).

إجابة السؤال :

تبدأ إجابة السؤال السابق بالتحليل العميق للموضوع، وما يمكن أن ينتج عن هذا التحليل من مشكلات يتصدي لها بالعلاج، فيقول: إن فكرة سُلّم الأشكال هي فكرة يسهل قبولها جداً عندما تكون ماهية الجنس شيئاً والمتغير شيئاً آخر، لأن كل شكل نوعي في هذه الحالة يكون تجسيداً لماهية الجنس بصورة كاملة ومتعادلة مع جميع الأشكال الأخري التي تمثل نفس الماهية، ومن ثم تكون أنواعاً حقيقية لذلك الجنس ، لكن المفارقة تبدأ في حالة ما إذا كان المتغير وماهية الجنس شيئاً واحداً، ذلك لأن الأشكال الدنيا في السُلّم لن تكون

(١) المرجع السابق،الصفحة نفسها.

أنواعاً من الجنس علي الإطلاق، باستثناء الدرجة الدنيا نسبياً، وهنا سيظهر الأنفصال في التصور المعين بين إما أن يكون أو لايكون نوعاً من جنس معين، وهذه العلاقة الإنفصالية لاتسمح بوجود درجات، وهنا لن نفلت من الوقوع في الإحراج المنطقي الذي هو إما أن تكون هذه الأشكال الدنيا أنواعاً كاملة من الجنس أو الا تكون أنواعاً كاملة منه، وهي في هذه الحالة لن تكون أنواعاً للجنس بأي درجة أياً كانت ، وفي أي الحالتين فإن فكرة سلم الأشكال الفلسفي الذي يتحد فيه المتغير مع ماهية الجنس تُطرح أرضا وتدان بوصفها نسيجاً من المتناقضات، وبوصفها كابوساً لعالم المنطق [1] .

ـ صعوبات تعترض فكرة سُلم الأشكال

بدأت الصعوبات تظهر من اتحاد المتغير مع ماهية الجنس في سلم الأشكال الفلسفي.. إذ أن السُلّم لن يفسر إلا التداخل بين المتعارضات كالأفعال التي تنقسم إلي خير وشر مثلاً، ولن يشرح تداخل المتمايزات كالأفعال التي تنقسم إلي عادل وكريم وشجاع.. إلخ[2] وعلي ذلك ، إذا كان التداخل بين الفئات الذي افترضه كولنجوود ـ خاصية الأنواع الفلسفية ، وإذا كانت الأضداد فقط هي التي تتداخل في سلم الأشكال ، بينما المتمايزات لاتتداخل ، ينتج عن ذلك أن الأنواع الفلسفية هي دائماً أضداد وليست متمايزات علي الإطلاق، أي يلزم عن ذلك أن ينتج التنويع الفلسفي عن طريق التعارض، ويحدث التنويع غير الفلسفي نتيجة للتمايز .. والنتيجة تحطم السُلم الفلسفي حين يطالبنا بحذف جميع الحدود المتوسطة والإبقاء علي الأطراف فحسب، كما يطالبنا بحذف جميع التمييزات بين تصور فلسفي وآخر .. بل من الصعوبات التي تقابلنا أنه كما يتحطم السُلّم الفلسفي ، يتحطم كذلك سُلّم الأشكال غير الفلسفية وتطالبنا بالأطراف فيما يتعلق بالفلسفة وفي النهاية وقعنا في إحراج مدمر يتعلق بالعلاقة بين التعارض والتمايز.

هـ ـ عود علي بدء: الدرجة والنوع والتعارض والتمايز:

يرسخ كولنجوود هنا مبدءاً منهجياً غاية في الأهمية وهو : أنه عندما تقودنا الفكرة إلي غاية من المفارقات لايجد الموضوع فيها طريقاً للأمام إلا علي حساب التخلي عن

(١) راجع المرجع السابق ، ص ١٩٨ . (٢) المرجع السابق، ص ١٩٩ .

الافتراضات المسبقة التي جلبناها معنا، فإنه أفضل لنا العودة إلي بداية حجتنا لنكشف عن الخطوة الزائفة الأولى التي قمنا بها[1] وقد كان في استطاعة كولنجوود أن يعرض علينا فكرته عرضاً مباشراً دون حاجة لـذكر الصعوبات التي قابلتـه، لكنه أراد أن يُعلّم القاريء كيف يسير الفيلسوف في حجته من فرض معين ويواصل سيّره بصورة منطقية إلي أن يتعثر في السير ويصل إلي طريق مسدود فلا مخرج له هنا إلا بالعودة مرة أخري إلي البداية، بل أنه يطالب «بوجوب مراجعة موقفنا خلال تلك المسيرة من وقت لآخر بسؤال عن الكيفية التي نستخلص بها النتائج من الفروض الأصلية .. إذ من السهل أن نبدأ حجة بافتراضات تحتوي علي قليل من الخطأ الذي يتعاظم مع كل خطوة ، كلما تقدمت الحجة، ومن الاحتياطات الأولية ضد ذلك الخطر أن نطلب إجراء التحقق من الافتراض الأوّلي علي الدوام» [2]. وهذا المبدأ يصفه كولنجوود بأنه «غاية في الأهمية خاصة في الحجة الفلسفية لأن الفكر الفلسفي.. لايعرف افتراضات محضة. ومن ثمَّ لا يمكن أن يسير أو يتقدم وفق مبدأ أن الصواب والخطأ في الافتراضات الأولية أمر عديم الأهمية» [3].

لقد وصلنا إلي الفكرة الأوّلية عن سُلّم الأشكال عن طريق الجمع بين نوعين من الاختلافات اختلافات الدرجة مع اختلافات النوع، وعودتنا إلي البداية تعني إعادة النظر في أفكار هذين النوعين من الاختلاف. يبدأ كولنجوود من جديد بإعادة النظر في «اختلافات الدرجة» فيطرح سؤاله هل هناك فرق في المعني بين استخدامي مصطلح «الدرجة» في الفلسفة وفي أي مكان آخر ؟ فيري أن اختلافات الدرجة تحدث في كل من التصورات الفلسفية وغير الفلسفية : فنقول مثلاً: «إن رجلاً أفضل من رجل آخر» ، أو «إن فعلاً أفضل من فعل آخر»، كما نقول أيضاً : «هناك جسم أكثر حرارة من جسم آخر». ومن الأمثلة السابقة يتضح ما يلي: أنه يمكن قياس الحرارة في جسم ما بينما لايمكن قياس الخيرية عند رجل أو في فعل ما، كما يستحيل كذلك قياس درجات الجمال والحق أو الصدق ، واللذة، أو أي تصور فلسفي آخر [4].

---

(1) المرجع السابق ، ص ٢٠٣ .

(2) المرجع السابق ، ص ٢٧٦ ـ ٢٧٧

(3) المرجع السابق، ص ٢٧٧ .

(4) المرجع السابق ، ص ٢٠٤ .

يؤكد كولنجوود هنا علي التفرقة بين القياس الدقيق للشيء ، وتقديرحجمه دون قياس. . وتقدير الحجم هو أقصي ما يمكن لاي شخص أن يفعله بالنسبة للتصورات الفلسفية .. فليس ثمة قياس، وليس ثمة محاولة للاقتناع بقياسات اللذة والخير.. ويرد كولنجوود علي هؤلاء الذين يريدون أن يحولوا الموضوعات الفلسفية إلي موضوعا ت قابلة للقياس الكمي العلمي[1] أي يريدون أن يحلّ القياس الآلي الأصيل محل التقديرات التقريبية للكم كما يحدث في مختبر علم النفس، إذ يقول أنه في هذه الحالة، فإن ما يتم قياسه ليس هو اللذة أو ما شابهها، وإنما بعض الوظائف الجسمية التي تناظر في شدتها شدة اللذة تقريباً أو أيا ماكانت ، وعندما نقول: أن اللذة تقبل قياساً بتلك الوسائل، فإن ذلك يُعدّ خلطاً للذة بتلك الوظائف الجسمية المصاحبة لها.[2]

وعلي ذلك فالأساس المزعوم لقابلية القياس فيما يتعلق بالتصورات الفلسفية هو عرضة للنقد عند كولنجوود ، لكن الأمر لايعني عدم وجود درجات، هناك درجات لكنها غير قابلة للقياس الدقيق وإنما هي قابلة للتقدير الكمي، علي سبيل المثال فيما يتعلق بالحرارة كما هي معروفة لعالم الطبيعة هناك اختلافات في الدرجة، كذلك هناك اختلافات في درجات الحرارة التي نشعر بها شعوراً جسدياً.. بالنسبة لدرجة حرارة الطبيعة: فإن زيادة درجة عن أخري تعتبر كمية محددة: ولذلك نستطيع أن نرفع درجة حرارة نصف لتر ماء من درجة لأخري بإضافة كمية ـ معينة من الحرارة ـ لكن في الحرارة التي تشعر بها، فإن الأمر ليس كذلك فلا يمكننا إضافة قليل من الشعور الفاتر إلي شعور بالدفء المعتدل لكي ينتج لنا شعور بدفء اكبر.... وعندما أحرك يدي بحيث تقترب من النار، فإنني اشعر بأن حرارتها تزداد، لكن كل زيادة في تلك الحرارة التي أشعر بها تعني كذلك تغيراً في نوع المشاعر التي أخبرها أو أحسها : من دفء ضعيف إلي دفء واضح يمر بحرارة أوضح، وهذه الحرارة تحدث في البداية لذة تتحول بعد ذلك إلي ألم ضعيف، ثم إلي ألم حاد؛ وقد تكون الحراة ملطفة في درجة معينة ، وفي درجة أخري تثيرني وفي درجة ثالثة قد تؤلمني .

---

(١) قارن : د. زكي نجيب محمود ، نحو فلسفة علمية، مكتبة الانجلو المصرية، ط ٢ سنة ١٩٨٠ ، ص ٣١٧ حيث يقول : إن المثل الأعلي الذي ينشده العلم في تطوره هو أن يتحدث عن الظواهر كلها بلغة الكم لابلغة الكيف.

(٢) مقال عن المنهج الفلسفي، ص ٢٠٥ .

وهكذا يخلص كولنجوود من ذلك العرض إلي اكتشاف اختلافات كثيرة في النوع مصاحبة لاختلافات الدرجة وهما ليستا مجموعتين من الاختلافات لكنهما مجموعة واحدة فقط قد نستطيع أن نسميها اختلافات في الدرجة لكن الاستخدام هنا لكلمة الدرجة سيكون بمعني خاص، معني لايستلزم فقط اختلافات الدرجة، بل يستلزم في الواقع اختلافات النوع أيضاً.. وهنا تلمح الفرق بين البداية الأولي لفكرة سلم الأشكال حين افترض وجود نوعين من الأختلافات يتم الجمع بينهما في التصورات الفلسفية اختلافات الدرجة واختلافات النوع، اصبح الآن اختلافاً واحداً فقط في الدرجة يستلزم اختلافاً في النوع.. وهذا ينطبق علي جميع اختلافات الدرجة الخاصة بتنويعات التصور الفلسفي. إنها اختلافات في الدرجة والنوع في وقت واحد وهذا يوضح صعوبة قياسها، لأن القياس لا يُطبق إلا علي اختلافات الدرجة الخالصة فحسب ، ذلك هو الأساس الحقيقي للتمييز بين سُلّم الأشكال الفلسفي وسُلّم الأشكال غير الفلسفي : ففي السُلّم غير الفلسفي توجد اختلافات في الدرجة تتساوي معها في الرتبة نفسها اختلافات النوع، أمـا في السُلّم الفلسفي ، لا توجد إلا مجموعة واحدة فقط من الاختلافات ذات خاصية فريدة مزدوجة هي اختلافات الدرجة والنوع معاً[1] وهو أمر مألوف تماماً للحس المشترك، عند الحديث عن درجات النسب والقرابة ، وعقوبة الإعدام ودرجات أخري من العقاب..إلخ.

يعود كولنجوود فيؤكد أن تصاحب اختلافات الدرجة مع اختلافات النوع في الموضوع الفلسفي هو ميزة تميزه عن أي جمع محض، وهو يلزم عن مبدأ تداخل الفئات، ففي حالة التصورات الفلسفية ينبغي أن يتداخل اختلاف الدرجة مع اختلاف النوع ليشكلا نوعاً من الاختلاف يتقاسم طبيعة كل منهما بدلاً من وجود نوعين من الاختلافات مثل ما نجده في أشكال الماء، أحدهما في درجة حرارة يمكن قياسها، والآخر في نوع البنية الفيزيائية، الذي يؤدي إلي تنويعات تطرد بعضها بعضا بالتبادل.

«إذن يجب أن يوجد دائماً نوع واحد فقط من الاختلاف في تنويع التصور الفلسفي: اختلاف في الدرجة، إلا إنه اختلاف غير قابل للقياس، واختلاف في النوع، لكنه غير قابل للترتيب في أنواع غير مرتبة؛ واختلاف بين أشكال شتي تتجسد منها ماهية الجنس ، أيضاً اختلاف في الدرجة التي تجسدها تلك الأشكال»[2].

---

(١) المرجع السابق ص ٢٠٦ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٠٧ .

بعد أن أوضح كولنجوود حقيقة العلاقة بين اختلافات الدرجة والنوع في كل من التصورات الفلسفية وغير الفلسفية، ينتقل إلي زوج آخر من المصطلحات لابد من النظر في العلاقة بينهما وهما : التضاد والتمايز وهوما يفسر الارتباط بين التصورات علي سُلَّم الأشكال بعدما تحطم هذا السلم في تفسيره السابق للعلاقة بين التضاد والتمايز نتيجة لتحديد نوع العلاقة فيما سبق بين (إما .. أو) أي إما أن يرتبط التضاد بالتنويع الفلسفي، أو لايرتبط. وكذلك الحال في التمايز: إما أن يرتبط بالتنويعات غير الفلسفية أو لايرتبط.

من هنا يعيد النظر مرة أخري في هذا الزعم ليجد أن التضاد في طوره غير الفلسفي علاقة قائمة بين حد موجب وسلبه المحض أو غيابه. فالبرودة كما يفهمها عالم الفيزياء هي اسم لواقعة تعني عدم وجود مزيد من الحرارة في جسم معين، وعند نهاية الصفر في سُلَّم الأشكال تعني عدم وجود حرارة علي الإطلاق، إلا أن البرودة كما نشعر بها ليست نقصاً محضاً في الحرارة كما نشعر بها، لكنها شعور آخر ذو طابع إيجابي يميزه؛ ومع ذلك فهما ليسا شعورين متميزين فحسب، لكنهما شعوران متعارضان أيضاً، فالعلاقة بين البرودة الفيزيائية والحرارة الفزيائية هي علاقة سلبية يسميها كولنجوود تضاداً محضاً أو خالصاً لكن العلاقة بين البرودة المحسوسة والحرارة المحسوسة هي تضاد وتمايز في وقت واحد، وهذان الوجودان ينصهران في علاقة واحدة (١).

يصدق الشيء نفسه علي العلاقة بين الخير والشر. فعندما نصف رجلاً بأنه شرير فذلك لايعني أن نقول أنه يقوم بأفعال قليلة من الخير، أو بأفعال هي أقل خيراً في درجتها أو في نوعها مقارنة بما يقوم به رجل آخر نصفه بأنه رجل خير، بل نقول إنه يؤدي أفعال الشر بصورة إيجابية، وهذا يعني أن ما هو شر متميز عماهو خير ومضاد له أيضاً . وتتكرر العلاقة نفسها بين الصواب والخطأ، وبين الجمال والقبح، وبين جميع أزواج الأضداد التي تتشكل في الفكر الفلسفي (٢) .

وهكذا يخلص كولنجوود إلي أن التضاد الموجود بصفة عامة بين المصطلحات الفلسفية هو تضاد وتمايز في وقت واحد، ويبقي قائماً بين مصطلحات لكل منها خاصية

---

(١) المرجع السابق الصفحة نفسها.
(٢) المرجع السابق ، ص ٢٠٨ .

محددة تميزها عن غيرها ومع ذلك فهي تشكل معاً زوجاً حقيقياً من الأضداد[1] ، وعلى ذلك إذا كان التضاد والتمايز نوعان من العلاقة يستبعد كل منهما الآخر بالتبادل في الفكر غير الفلسفي إلا أن طبيعة هذه العلاقة تكتسب لوناً خاصاً يتناسب مع التصورات الفلسفية في حالة الفكر الفلسفي ويعتمد علي تصور للجنس تتداخل فيه فئاته النوعية، وعلي ذلك سيمتزج التمايز والتضاد بالضرورة في الفكر الفلسفي مكوناً من هذا المزيج نوعاً خاصاً من العلاقة لاهي تمايزاً محضاً ولاتضاداً محضاً، وإنما هي علاقة تشارك في هاتين الخاصيتين معاً، كما حدث في امتزاج الدرجة والنوع معاً.

و- عودة إلي سلم الأشكال

إذ كان الأمر أصبح واضحاً الآن فيما يخص علاقة الدرجة والنوع، والتعارض والتمايز في الفلسفة، كيف ينعكس ذلك علي التصور الخاص بسُلّم الأشكال، وكيف يعيد كولنجوود تفسيره مرة أخري في ظل التغيرات الجديدة؟ هل أنواع الجنس الفلسفي تجسد ماهية الجنس بدرجات متفاوتة ؟ أم أن أي شكل نوعي يجسد ماهية الجنس تماماً.

الدرجة والنوع في سلم الأشكال الفلسفية:

إن اختلاف الدرجة الذي هو اختلاف النوع أيضاً في الفكر الفلسفي سيتجه بصورة طبيعية نحو تكوين سلم للأشكال تحمل فيه الماهية المشتركة لتنويعات أي تصور فلسفي نفسي السمة الخاصة وهي التفاضل في الدرجة وكذلك في النوع.. وهنا لايعد توحد المتغير مع ماهية الجنس خلطاً، بل يُعد نتيجة ضرورية لسمات خاصة بالفكر الفلسفي [2] وسيقضي توحد المتغير مع ماهية الجنس علي كل مظهر للمفارقة في ضوء انصهار اختلافات الدرجة مع اختلافات النوع، إذ أن ظهور المفارقة نتج عن تفسير معين فرض بالقوة علي وقائع التفكير الفلسفي ، وهو تفسير يحمل فيه مصطلحا الدرجة والنوع معان خاصة تتناسب مع السياق غير الفلسفي [3] ومن هنا فإن سلسلة الأخطاء التي وقع فيها الفكر الفلسفي - في نظر كولنجوود - جاءت نتيجة هذا الخلط بين المدركات الفلسفية

---

(١) المرجع السابق ص ٢٠٨ .

(٢) راجع المرجع السابق ٢٠٩ .

(٣) المرجع السابق الصفحة نفسها.

والمدكات العلمية لذلك فإن كولنجوود بفكرته هذه لإبراز طبيعة الفكر الفلسفي علي هذا النحو ، يجنب الفكر الفلسفي من الخطأ الذي ينتج عن محاولة إخضاع التصورات الفلسفية كالجمال واللذة والخير إلخ للقياس الكمي الدقيق.. وكذلك يجنبنا الوقوع في الخطأ المضاد الناشيء عن تساوي التنويعات في الجنس الفلسفي الواحد نتيجة عدم ظهور اختلافات في الدرجة ، أي تصبح جميع الأشياء الخيرة والأفعال الخيرة هي خير علي قدم المساواة، ويسمي المغالطة الأولي، «مغالطة الحساب»، والمغالطة الثانية «مغالطة الحياد» أو عدم الاكتراث أى استواء الطرفين (١) فهو بالتعديلات التي قدمها بدمج الدرجة في النوع قضي علي المغالطتين اللتين وقعا فيهما الفكر الفلسفي..

- التعارض والتمايز في سلم الأشكال الفلسفي:

بعد أن يقدم كولنجوود تعديلاته لفكرة سلم الأشكال عن طريق دمج التمييز مع التضاد ليؤكد خصائص التفكير الفلسفي ومن ثم المنهج الفلسفي.. ومع هذا الدمج بين التمايز والتضاد في ظل اتحاد المتغير مع ماهية الجنس لن يكون هناك تضاد مطلق فيما يتعلق بماهية الجنس، ولن تقع النهاية الدنيا في السُلّم عند الصفر، بل ستقع عند وحدة تحقق الحد الأدني لماهية الجنس، أي أن أدني عضو في السُلّم يحقق الحد الأدني من ماهية الجنس، ومن ثم يتميز عن التحقيقات الأخري للماهية، إلا أنه يمثل درجة متطرفة بوصفه حالة محدودة ومن ثم فهو يمثل تضاداً نسبياً مع بقية الأشكال الأخري في السُلم، فلو حاولنا مثلاً أن نشكل فكرة ما عن شر خالص ، سنجد أنه إذا كنّا نعني بذلك غياباً تاماً للخير، أي نعني صفراً في سلم الخير، فإننا لن نجد له أمثلة ولن نستطيع حتي أن نُشكل له تصوراً.. ذلك لأن التصور الحقيقي للحد الأقصي من الشر لايخلو تماماً من الخير مهما كانت درجته من الشر.. فالحد الأقصي من الشر، هو حد من الخير يصل إلي درجة متطرفة كما وكيفاً ولايصل في سلم الخير عند الصفر بل عند وحدة من وحدات الخير.. إذن هذه الحالة الدُنيا من الخير ترتبط بعلاقة تمايز مع حالات أخري بوصفها حالة قصوي من حالات الخير؛ ترتبط أيضاً بحالات أخري عن طريق التضاد بوصفها حالة دنيا إلي أقصي حد من حيث الدرجة والنوع وبوصفها حالة سلب أو انعدام الخير أي حضور لشيء يعادي الخير.. وهذه

(١) المرجع السابق ، ص ٢١٢ .

الحالة الدنيا من الخير ليست شيئاً تمثل طبيعته الأخلاقية الخير كله .. بل إنها أدني درجة أو أدني نوع من الخير.

ويخلص كولنجوود إلى أنه كما أن الخير والشر ليسا صفتين متضادتين فإنهما كذلك ليسا متمايزتين تمامًا.. إذ قد تحتوي الصفة الواحدة منهما على قدر قليل أو كثير من الأخرى[1]. وقس على هذا أي صفتين كالفضيلة والرذيلة.. والجمال والقبح... الخ، فالواقع أن الرذيلةَ قد تحقق شيئاً ما من الخير: كالتخلص من الألم، كما أن الخطأ يحافظ في الواقع على قدر من الصواب، وينطوي العمل الفني الرديء على قدر من الجمال.[2].

وهكذا فإن هذه الرؤية للعلاقة بين مصطلحات المجموعة الفلسفية بوصفها علاقة تمايز وتعارض في وقت واحد.. يجعل السُلم لا يبدأ من الصفر بل بوحدة تشكل أدنى تحقق لماهية الجنس، وهو ما يُعد سلباً للماهية بالقياس إلى الحدود العليا وهو ما يوجد بين أي حدين متجاورين في السُلّم.. إلى جانب أن هذه الرؤية أيضاً قد قضت على مجموعتين من الأخطاء، أطلق كولنجوود على المجموعة الأولى مغالطة «الإيجابي الزائف» التي تؤكد أن وجود الشر والخطأ وما شابه ذلك وجود إيجابي بسبب الوجود الفعلي لهما في عالم التجربة.. والثانية مغالطة «التضاد الباطل» لأنها تعتمد على التضاد الخاص بحد موجب عند نهاية الصفر في السُلّم. والإحراج الذي تقوم عليه المغالطتان يقوم على حكم انفصالي زائف في نظر كولنجوود يعني أنه إذا كان هناك مصطلحان متضادان فلا يمكن أن يتمايزا (تضاد باطل)، وإذا كانا متمايزين فلا يمكن أن يتضادا (إيجاب زائف): إنه انفصال زائف للتضاد والتمايز[3].

ـ سلم الأشكال وتداخل الفئات:

إن التفسير الأولي الذي قدمه كولنجوود في بداية بحثه لفكرة سلم الأشكال الذي قام على وجود نوعين من الاختلافات الدرجة والنوع ونوعين من العلاقة التمايز والتضاد أدى إلى إخفاق في تفسير التداخل بين الفئات، وهنا بعد أن قام بتعديل وتصحيح هذه الأنواع وردها إلى نوع واحد من العلاقة يتركب من علاقات أربع هي اختلاف الدرجة والنوع، وعلاقة التمايز والتضاد.. استطاع أن يفسر تداخل الفئات.. فعلى سبيل المثال الخير والشر

(١) المرجع السابق، ص ٢١٣ .

(٢) راجع المرجع السابق ، ص ٢١٤ .

(٣) المرجع السابق، ص ٢١٦ ـ ٢١٧ .

(أو أي زوج آخر) فالحد الأدنى هوخير لكنه شر بالنسبة للحد المجاور له، فالأدنى ليس خير بصفة عامة فحسب، بل هو خير بطريقة معينة؛ وإذا فقد خيرته عند مقارنته بالحد المجاور له، فإن ما يفقده هو نوع معين من الخير.. إذن فالحد الأعلى مقارنة بالأدنى يملك نوعاً معيناً من الخير يتناسب مع الحد الأدنى، أي أنه الأعلى يفوق جاره في درجة الخير، ويطرحه على أرضه إن صح التعبير، والحد الأدنى يتعهد بأكثر مما يستطيع تقديمه؛ ويدعي عرض نوع معين من الخير، لكنه لا يستطيع في الواقع أن يفعل ذلك بأكثرمن أسلوب تقريبي وغير مناسب، كما أنه لا يمكن أن يحقق الخير بشكل تام، لذلك فهو لا يستطيع كلية حتى تحقيق شكله النوعي وغير التام والذي يعبّر من خصائصه الذاتية، لأن ذلك لا يتحقق إلا بشكل حقيقي وأصيل عن طريق الحد الأعلى الذي يليه، والذي بدوره لايدعي عرض هذا الشكل بل يدعي عرض الشكل الذي يعلوه. وهكذا فإن كل حد، الذي هو في ذاته شكل نوعي للخير له علاقة مزدوجة بجيرانه : بالمقارنة مع ما يندرج أسفله ، فإنه يدعي قبوله؛ وبالمقارنة بما يعلوه فإنه يدعي بأنه هو ذلك الشيء ، إنها علاقة يصفها كولنجوود بأنها واعدة ومنجزة ، أو يصف الحد الأعلي بأنه هو الحقيقة بالنسبة للأدني الذي هو الظاهر أو أن الأعلي هو المثالي بالنسبة للأدني الذي هو تقدير تقريبي .. وهي جميعاً تفترض العلاقة المنطقية الخالصة التي هي تركيب مُكّون من علاقات أربع هي: اختلاف الدرجة، والنوع، والتمايز والتضاد .. والحد الأعلي نوع من أنواع الجنس نفسه مثله مثل حده الأدني، إلا أنه يختلف عنه في الدرجة كتجسيد مناسب أكثر لماهية الجنس ، ويختلف في النوع أيضاً كتجسيد نوعي مختلف، وينتج عن ذلك أنه لاينبغي أن يتمايز عنه فحسب، بوصفه أحد التنويعات التي تختلف من واحد لآخر، بل ينبغي أن يتعارض معه أيضاً، بوصفه نوعاً أعلي لما هو أدني، وبوصفه نوعاً مطابقاً نسبياً لماهية الجنس مقارنة بغيرالمطابق لها نسبيا، وباعتباره تجسيداً صادقاً لماهية الجنس مقارنة بالتجسيد الزائف. وهو يملك صفته النوعية الخاصة به بوصفه صادقاً ويملك أيضاً ما يدعيه منافسه زيفاً. وهكذا ينفي الحد الأعلي ما هو أدني، وهو في الوقت نفسه يعيد إثباته من جديد: ينفيه باعتباره تجسيداً زائفاً لماهية الجنس ، ويعيد إثبات مضمونه باعتباره جزءاً أو شريحة من ذاته..

وبعد أن يثبت كولنجوود أن تصور الحد الأعلي وعلاقته بالحد الأدني نتيجة منطقية للمباديء التي وضعها بالفعل ، يؤكد أنه يمكن التحقق منه باعتباره واقعاً مألوفاً حيثما يتم الاعتراف بسُلّم الأشكال الفلسفي، ويضرب مثالاً علي ذلك بالعدالة والنفع باعتبارهماحدّين متجاورين في سُلّم القيم الاخلاقية.

إذن فكل حد في السُلّم يلخص السلم كله إلي ذلك الحد. وحيثما نقف في السُلّم فنحن نقف عند الذروة، وهكذا يمكن حذف درجة اللاتناهي وكذلك درجة الصفر من السُلّم، ليس لأننا لا نصل أبداً إلي تجسيد حقيقي لتصور الجنس، بل لأن الشكل النوعي الذي نقف عنده هو تصور الجنس ذاته ، إلي الحد الذي يتصوره فكرنا. والشكل المباشر التالي للحد الأدني الذي نقف عنده، من وجهة النظر هذه هو الطريق البديل الممكن لتحديد هذا التصور، وهو الطريق الخطأ لتحديده في الوقت نفسه؛ وعلي الضد من الطريقة التي نعتقد أنها الطريقة الصحيحة، ومن ثمّ ضد التصور ذاته.. فإن ما تقدمه من محاولات ككل عن التصور هو في الحقيقة عنصر ضمن الكل، الذي يعاد إثباته في ذلك الشكل. بوصفه عنصراً في شكل بلغ الذروة أي أقصي حد في السُلّم فجميع المراحل الدنيا في السُلّم متداخلة في هذا الموقع . وهي في الواقع قد تجمعت فيه مرتين: مرة علي نحو مزيف، في تنويع تقريبي ، حيث يساء تفسير دلالتها وتجمعها في وحدة زائفة، ومرة ثانية علي نحو صادق، في شكل الذروة أي أقصي حد في السُلّم.

ويفرق كولنجوود بين تداخل الحد الأعلي مع الأدني في أي شكلين متجاورين ، وتداخل الحد الأدني مع الأعلي .. فالتداخل الأول : يعني أن الأعلي يشمل المضمون الإيجابي للأدني بوصفه عنصراً يدخل في نسيجه الذاتي . ولكنه لايشمل الأدني كله لوجود عنصر سلبي وهو ما يرفضه الأعلي . وبما أن الحد الأدني دائماً ينكر أن ماهية الجنس تحتوي علي أكثر مما يحتويه، فهذا الانكار هنا يشكل زيفه الذي يرفضه الحد الأعلي بما يضيفه من جديد (١).

ـ أما عن تداخل الحد الأدني مع الأعلي فهو يختلف ، لأن الأدني لا يشمل الأعلي بوصفه جزءاً من ذاته، وإنما هو يتبني جزءاً من المضمون الإيجابي للحد الأعلي ويرفض، جزءاً آخر..

(١) راجع المرجع السابق، ص ١٢١ .

ومن هنا يصبح التداخل أكثر وضوحاً، فالحد الأعلي بوصفه تنويعاً عال دائماً فهو يعيد تأكيد الحد الأدني بالضرورة ، والحد الأدني لا يؤكد الحد الأعلي أحياناً بل دائماً وبشكل جزئي غير تام.. وهنا يحدث التداخل ، بحيث يكون الحد الأدني متضمناً في الأعلي ، ويتجاوز الأعلي الأدني، ويضيف إليه شيئاً جديداً، بينما يتطابق الأدني جزئياً مع الأعلي، لكنه يختلف عنه في رفض هذه الإضافة الجديدة.

وهكذا فإن التداخل ضروري ، لا بوصفه تداخل للماصدقات بين الفئات، وإنما بوصفه تداخل المفهوم بين التصورات ، فكل مفهوم في درجته يمثل تخصيصاً لما هية جنسه، ولكن كل تجسيد له يجعله أكثر مطابقة لما هية جنسه من المفهوم الذي يقع أدناه (١) .

وتأتي أهمية فكرة سُلّم الأشكال وخطورتها من أنها هي الفكرة التي ستحل كافة التناقضات والتعارضات والصراعات والأحكام الأنفصالية الزائفة التي وقع فيها الفكر الفلسفي بين (إما .. أو) إما ذاتي أو موضوعي.. مثالي أو واقعي.. خير أو شر .. إلخ. كما أنها الفكرة التي يمكن علي أساسها أن نفسر ارتباط المحاولات الفلسفية المتعددة التي يقدمها اصحابها في الفكر الفلسفي، بوصفها عناصر ضمن الكل الذي هو «الفلسفة» أو ضمن المسار الكلي للفلسفة.. علي اعتبار أن هذه المراحل تتداخل فيما بينها وكل محاولة تلخص ما قبلها وتبلغ الذروة دون الوصول إلي تجسيد حقيقي للحقيقة الكاملة لأن المحاولة ماهي إلا الحد الذي يتصوره فكر الفيلسوف.. وهي الطريق البديل الممكن لمن جاء قبله، وهو في الوقت نفسه الطريق الخطأ لمن سيأتي بعده، فيصححه ويضيف إليه إضافة جديدة . وعلي ذلك فسُلّم أشكال الفكر الفلسفي العام هو سُلّم مفتوح لانهائي، كل محاولة أعلي تضيف جديداً لما قبلها، وتتداخل معها لأنها تلخص كل ما قبلها وترفض الجزء السلبي، وتقبل الإيجابي، كما أن السُلّم لايصل من طرفه الاسفل أو الأدني إلي درجة الصفر بل يبدأ مع أدني تحقيق لماهية الجنس ،وهو ما يؤكده المبدأ السقراطي في المعرفة.

مجمل القول فيما يتعلق بفكرة سلم الأشكال هو التمييز الخاص الذي يتميز به طبيعة التفكير الفلسفي من حيث اختلافات الدرجة التي يصاحبها اختلافات النوع، من هنا

---

(١) المرجع السابق، الصفحة نفسها،

تستعصي التصورات الفلسفية علي القياس، وكذلك علاقة التضاد التي تمتزج بالتمايز أيضاً التي تعني أن يبدأ السلم مع أدني تحقيق لماهية الجنس. إذن العلاقة المنطقية التي تحكم طبيعة الفلسفة علاقة مركبة من أربع علاقات : الدرجة والنوع والتمايز والتضاد ، هذا الامتزاج يوضح العلاقة بين أي حدين علي سلم الأشكال ، ويجعل تصور التداخل اكثر وضوحاً ودقة.

٣ ـ التعريف والوصف

بعد أن انتهي كولنجوود من فكرة سُلّم الأشكال، تبرز أمامه مشكلة تعريف التصور الفلسفي بما يتناسب مع هذه الفكرة، حيث تكمن المشكلة ليس في إيجاد عبارة مفردة جامعة مانعة تحدد جنسه وفصله ، بل عبارة تجمع محتويات التصور في تعريف معقول ومرتب وممتد ومتطابق مع التفسير الكامل للتصور بادئاً من أسفل سُلّم الأشكال الخاص به، من هنا قدم كولنجوود منهجاً للتعريف الفلسفي باستخدام سُلّم الأشكال ، بعد أن أكدّ علي أن قواعد المنطق التقليدي في التعريف لاتتطابق مع خصائص وطبيعة التفكير الفلسفي.. إذ أن المنطق التقليدي قد خلط بين التصورات العلمية والتصورات الفلسفية ووضع قواعده في «إطار ينظر إلي البنية الخاصة بالتطور العلمي» (١) دون مراعاة البنية الخاصة للتصور الفلسفي، من هنا يري كولنجوود وجوب تعديل هذه القواعد قبل تطبيقها علي الفلسفة .. وهو يأتي بالمثل الصارخ الذي يعبر عن مفارقة لافتة للنظر في الفكر الفلسفي.. وهو موقف سقراط الذي احتل مكانته الفريدة في تاريخ المنهج الفلسفي بسبب إصراره وتأكيده علي التعريف، إلا أنه انتهي إلي الاعتراف بأنه لايعرف شيئاً غير جهله الخاص، وعجز عن تقديم تعريفات تامة للتصورات الفلسفية، ويرجع ذلك في نظر كولنجوود ـ إلي خلطه بين بنية التصورات ا لفلسفية والبنية الرياضية، وتركزت مهمة كولنجوود هنا في إيضاح الفرق بين التعريفات في مجال الرياضيات، وفي مجال العلم التجريبي وفي مجال الفكر الفلسفي . ففي التعريف الرياضي هناك اختلاف مطلق بين معرفة تصور ما وبين عدم معرفته ، أما في الفلسفة فإننا نميز بين أن نعرف بشكل أفضل أو

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٢٥ .

بشكل مشوش.. ولا يوجد في الفلسفة تمييز بين أن نعرف علي نحو مطلق وألا نعرف علي الإطلاق؛ ففي الفلسفة لانبدأ بجهل تام عن الموضوع، بل نبدأ بمعرفة مبهمة ومشوشة، والمعرفة الفلسفية التي تشكل سُلّم أشكال المعرفة سيظهر فيها الجهل باعتباره درجة دنيا أو نوعًا من المعرفة أكثر بدائية، لكننا لا نصل أبداً إلي صفر الجهل المطلق، فليس في الفلسفة فرصة نجهل فيها أي تصور متضمن في موضوعه علي نحو مطلق، ولن يكون هناك أي إمكان لوجودها لأننا لن نصل أبداً إلي المرحلة التي يمكن فيها وصف معرفتنا بماهية التصور بأ نها معرفة كاملة، ومن هنا لا حاجة لنا لتعريفات مثل تعريفات العلم الرياضي.

كما أن التصورات في العلم الرياضي تعتمد علي صفة واحدة يمكن أن نستنبط منها كل الصفات الأخري دون أن نفهم فهماً كاملاً الطريقة التي تترابط بها صفاتها المتنوعة..

والأمر في تعريف التصورات العلمية التجريبية كتعريف «الفيل» مثلاً.. فإن هذا التعريف يعتمد علي الاوصاف، أي وصف يضم كل الصفات التي يشملها التصور إلا أنه وصف يعتمد علي مجرد الحصر لصفات وجدت معاً في التجربة الفعلية دون أن نعلم لماذا هي معاً، وهي بذلك تنزع نحو تشكيل تجمع محض بين عناصر معينة دون مبرر يفسر لنا تواجدها معاً وذلك في مقابل نزوع آخر يتميز به التعريف الفلسفي وهونزوع يتجه نحو ربط الصفات في كل منطقي واحد يكشف عن الترابط في عرض التصور الفلسفي الذي يعني البناء التدريجي للتصور المراد إيضاحه في ذهن المرء، وكلما تمّ بناء نقطة جديدة عرفنا أفضل وأفضل، وعند كل نقطة جديدة يتم تلخيص العرض كله حتي تلك النقطة وهكذا فالتفكير في موضوع البحث يصبح بالتدريج أكثر وضوحاً وأكثر اكتمالاً .. وهذا التدريج يعد تغييراً في الدرجة والنوع معاً والنقاط الجديدة تقترب نسبياً من الحقيقة مثل الدرجات العشرية ، وهي جديدة من حيث الكيف أيضاً وبذلك يمر التعريف أثناء نموه وتطوره بمراحل علي سلم الأشكال، مراحل جديدة في الدرجة والنوع تجعلنا نعرف التصور علي نحو أفضل، وندرك جوانب جديدة له لم نكن ندركها من قبل في مراحله السابقة .. وعلي ذلك ستكون المراحل المتنوعة في سُلّم أشكال التصور تبدأ من تعريف أولي أو تعريف أدني تضاف له تحديدات نوعية جديدة تغير التعريف الأصلي تدريجياً

حتي تجعله تعبيراً أفضل فأفضل عن ماهية التصور تعبيراً يكتمل في كل خطوة، كلما سار معبراً عن تنوع حقيقي وضروري للتصور (١) .

ويؤكد كولنجوود واقعية منهج تعريف التصور الفلسفي باستخدام سُلّم الأشكال علي نحو متكرر خلال تاريخ الفلسفة ويقتبس بعضاً من الأمثلة الشائعة عند أفلاطون وأرسطو، وكانط .. (٢) .

★★★★

٤ ــ الحكم الفلسفي : الكيف والكم:

وبما أن كولنجوود في معرض شرحه لنظرية المنهج الفلسفي يعتمد بصورة أساسية علي مناقشة كليات الفلسفة وتصوراتها التي تختلف عن كليات العلوم وتصوراتها (رياضية أو تجريبية) كان لابد أن يناقش طبيعة الحكم الفلسفي باعتبار أن التصور هو عنصر منطقي لايوجد إلا في سياق الحكم أو القضية، من هنا يعالج في الفصل الخامس كيف أن الأحكام أو القضايا في الفلسفة ذات طبيعة خاصة تختلف عن تلك الأحكام أو القضايا الخاصة بالعلم التجريبي والرياضي.

الكيف والكم: بعد أن أثبت كولنجوود فيما سبق العلاقة الحميمية الوثيقة بين الكم والكيف (الدرجة والنوع) في التصور الفلسفي، يتناول هنا الصلة الوثيقة بين عنصري الكم (الكلي والجزئي) علي حدة، وكذلك الصلة الحميمة بين عنصري الكيف (السالب والموجب) علي حدة.

فيما يتعلق بالكيف: ينقسم الكيف في المنطق التقليدي إلي حدين موجب وسالب.. وبناء علي الطبيعة التي تميز التصورات الفلسفية من حيث تداخل فئاتها النوعية، نجد أيضاً هذا التداخل يشمل الحدّين الموجب والسالب، فلكي نرفض تفسيراً لموضوع فلسفي يعني أن نقبل مسؤولية إعطاء تفسير لهذا الموضوع من هنا يضع كولنجوود قاعدة للمنهج الصحيح تقول : «إن كل سلب يتضمن إيجاباً». ويسميها مبدأ «السلب العيني»

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٣٠ .

(٢) راجع ، المرجع السابق ، ص ٢٣١ ـ ٢٣٣.

وإهماله يعني الوقوع في مغالطة «السلب المجرد» وهناك مبدأ «الإيجاب العيني» تناظره مغالطة «الإيجاب المجرد».. وهو يقوم أيضاً علي القاعدة المنهجية التي تقول: «إن كل إيجاب يتضمن سلباً» فهناك تداخل بين عنصري الحكم الفلسفي من حيث الكيف(السلب والإيجاب) فكل سلب يتضمن إيجاباً، وكل إيجاب يتضمن سلباً، اي أن كل إثبات يتضمن نفيا، وكل نفي يتضمن إثباتاً.. والعناصر السلبية في الحكم الموجب تعطي قوة وفعالية لما نثبته لأنها تشير فقط إلي ما يُقصد إنكاره بالضبط فعلي سبيل المثال عندما أقول : «إن أنواع الجنس الفلسفي متداخلة» فأنا أنكر شيئاً محدداً تماماً ، أنكر القضية التي تقول : «إن الأجناس الفلسفية تستبعد بعضها بعضاً بالتبادل» وهذا الرفض المحدد لحكم من الأحكام المتعارضة مع ما نثبته يؤكد ويحدد المغزي الدقيق للإثبات.

ليس الأمر كذلك في الحكم غير الفلسفي، فعندما أثبت حكماً أنكر جميع الأحكام المتعارضة معه بدون تمييز، فعندما أقول مثلاً : «الكتاب الذي أبحث عنه لونه أخضر» فأنا أنكر بذلك أن يكون الكتاب أزرق اللون أو بني أو أحمر أو أي لون آخر .. وذلك لأن بنية التصورات غير الفلسفية تتركب من فئات تستعبد بعضها بعضاً بالتبادل ، فإن إثبات شكل معين يتضمن إنكاراً لبقية الأشكال دون تمييز.

وفيما يتعلق بالكم: تنقسم الأحكام تقليدياً من حيث الكم إلي : أحكام كلية، وجزئية، وشخصية، والأحكام في الفلسفة كلية مثلها مثل أحكام العلم. إلا أن الخصوصية التي تتميز به التصورات الفلسفية من حيث تداخل فئاته النوعية والتي تميز الحكم الفلسفي من حيث الكيف (تداخل السلب والإيجاب) تميز أيضاً الحكم الفلسفي من حيث الكم أي تداخل الحدود الكلية والجزئية والشخصية بصورة طبيعية في الحكم الكلي.. فالحكم الكلي الذي يقول : «كل إنسان فان» لايستبعد الحكم الجزئي «بعض الناس فانون» بل يتضمنه، ويتضمن أيضاً الحكم الشخصي، «سقراط فان» وهذه الأحكام ليست إلا أنواعاً ثلاثة من الأحكام الكلية، بوصفها عناصر ثلاثة توجد في كل حكم كلي سواء في الفلسفة أو في أي علم آخر .. غير أنها ترتبط في الفلسفة بطريقة مختلفة تماماً عن أى علم.

بعد أن يوضح كولنجوود الاستخدامات المختلفة للحكم الكلي ويحصرها في ثلاث أنواع:

نـوع أول: يمثل فيه العنصر الشخـصي عنصراً أولياً والعنصر الكلي يكون ثانوياً وهو نوع من التعميم يعتمد علي الاستقراء بالاحصاء البسيط، وهو نوع شائع في الواقع رغم أن المناطقة يستنكرونه.

نوع ثان: يبدأ من العنصر الجزئي وهو نوع مألوف في العلم التجريبي.

نوع ثالث: يبدأ من العنصر الكلي كعنصر أساسي. وهومألوف في العلم الرياضي.

بعد التحليل يؤكد كولنجوود أن استخدام أي نوع من الأنواع الثلاثة علي حدة في الحكم الفلسفي ينطوي علي مغالطة .. إذ لا يستطيع أي نوع من أنواع البنية الثلاثة أن يفي بالغرض في الأحكام الفلسفية الكلية .. لذا يجب أن نتجنب الطرق الثلاثة ونبحث عن طريق رابع، وهو الطريق الذي يستخدم المناهج الثلاثة في وقت واحد. وأن نقوم بمراجعة كل منهج بواسطة المنهجين الآخرين ، سوف نجد أن الأنواع الثلاثة للبنية كلها موجودة في الحكم الفلسفي .. لذلك عند صياغة الحكم الفلسفي، ينصح كولنجوود بتناول كل جانب من جوانب الحكم بدوره ونؤجل الحكم علي كل جانب حتي نقتنع بالكل، من هنا يجب أن يكون الحكم الفلسفي وحدة كاملة متناسقة تضم الإثبات والنفي، الكلية والجزئية والفردية جميعاً معاً.

٥ ـ الفلسفة بوصفها تفكيراً حملياً

يعالج كولنجوود تحت هذا العنوان موضوعاً من أهم موضوعات التفكير الفلسفي ، وهو «منطق» التفكير الفلسفي ، أي الشكل المنطقي الذي لابد أن تتخذه المعرفة الفلسفية في حالة إنجازنا لتلك المعرفة ، ولايناقش مشكلة كيف ننجز هذه المعرفة، من هنا ما يقصده هنا: هل قضايا التفكير الفلسفي حملية أم شرطية؟ والقضية الحملية احتلت مكانة مهمة في المنطق التقليدي، فهي القضية الرئيسية والأساسية التي يمكن أن تنصب في صورتها أي قضية أخرى، وهي تتألف من موضوع ومحمول وبينهما رابطة منطقية، وتنقسم القضية الحملية تقليدياً وفقاً للموضوع من حيث الكم إلي كلية وجزئية وشخصية، ومن حيث المحمول (الكيف) إلي سالبة وموجبة، وأنواعها الأربعة التقليدية

المشهورة هي كلية موجبة، وكلية سالبة، وجزئية موجبة وجزئية سالبة.. والقضية الحملية تقريرية وجودية ، أي تتضمن الإشارة إلي وجود واقعي محسوس لأفراد موضوعها (١).. وتأكيد كولنجوود هنا علي الصفة الوجودية للقضية الحملية ، تلك الصفة التي تختلف عن الصفة الفرضية للقضايا الشرطية، هو تأكيد علي أن موضوع الفكر الفلسفي هو موضوع له وجود فعلي ، وهو ما يميز كافة العلوم الفلسفية من منطق وأخلاق وميتافيزيقا وقد رأينا في الفصل السابق تداخل عنصري الكيف (السلب والإيجاب) النفي والإثبات معاً، وكذلك امتزاج عناصر الكم(الكلي والجزئي والشخصي) طبقاً لمبدأ تداخل الفئات .. وفي هذا الفصل ينتهي كولنجوود بعد تقديم أدلته ـ إلي أن التفكيرالحملي والشرطي هما نوعان من الحكم ومن ثم فبناء علي الفرض المقدم (تداخل الفئات) فإنهما في حالة الأحكام غير الفلسفية يُشكلان فئات منفصلة، حتي أن الأحكام التي يتكون منها جسد العلم يمكن أن تكون شرطية خالصة، وهما يتداخلان في الأحكام الفلسفية لدرجة أن تلك الأحكام التي تشكل جسد الفلسفة لايمكن أن تكون شرطية فقط، بل لا بد أن تكون حملية في الوقت نفسه (٢).

لكن لاينبغي أن نفهم من تصريح كولنجوود أن التفكير الفلسفي هو تفكير حملي بأنه يخلو من العناصر الشرطية، أو أن التفكير العلمي هو تفكير شرطي يعني أنه يخلو من العناصر الحملية.. لكن الأمر غير ذلك فإذا غلبت العناصر الحملية علي الشرطية نقول أنه تفكير حملي، وإذا غلبت العناصر الشرطية علي الحملية نقول أنه تفكير شرطي.. لذلك يثبت لنا كولنجوود أن الأحكام الشرطية للعلم تتضمن أنواعاً من الأحكام الحملية بوصفها متطلبات أو شروط لوجودها الحقيقي، وهي رغم أنها عناصر ضرورية لوجودها إلا أنها لاتشكل جزءاً من ماهية العلم، في مقابل الأحكام الفلسفية التي يصبح فيها التداخل بين

---

(١) راجع في ذلك : د. زكي نجيب محمود ، المنطق الوضعي ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ط ٦ سنة ١٩٨١ ، حـ ١ ، ص ٥٠ ، ص ٧٦ ، ص ١١ ـ كذلك د. محمود فهمي زيدان، المنطق الرمزي ، نشأته وتطوره، مؤسسة شباب الجامعة، الأسكندرية سنة ١٩٨٩ ـ كذلك د. محمد محمد قاسم ، نظريات المنطق الرمزي ، بحث في الحساب التحليلي والمصطلح، دار المعرفة الجامعية سنة ١٩٩١ ص ٢٢٠ .

(٢) المرجع السابق،ص ٢٦٣ .

العنصرين الحملي والشرطي تداخلاً وثيقاً وبطريقة خاصة بحيث يكونّا معاً جزءاً من ماهية الفلسفة بما هي كـذلك.. أي العلاقة هنا في الفلسفة تصبح علاقة انصهـار خاص لعناصر منطقية، توجد في مكان آخر علي نحو منفصل أو علي نحو متـحد اتحاداً خارجياً فضفاضاً علي نحو ما نجده في بنية الهيكل العلمي .[(١)].

ولايتـركنا كـولنجـوود دون أن يقدم أدلتـه الواقـعـية عـلي ما يقـول، ودون أن يثبت بالبرهان ما يصل إليـه من نتائج، وكما عودّنا فإنـه لايثبت أي خصوصية تتـعلق بالفلسفة دون مقارنتها بما يتعلق بالعلوم (تجريبيـة أو رياضية).. لذلك يشير وهو بصدد معالجة منطق التفكير الفلسفي، إلي منطق التفكير الرياضي الـذي هو شرطي في أساسه، فالرياضيات بما أن موضـوعهـا يبحث في المجـردات ، فإنها لاتـشترط لموضـوعهـا أي وجود فعـلي ، فهي تفـترض فـرضاً وتري مـا يترتب عنه بالضـرورة، لذلك فإن مـنطق تفكيرها هو الشـرطي، وقضاياها هي القضايا الشرطية المتصلة.

وفيما يتعلـق بالعلوم التجريبية التي تبحث في وقائع.. فإن مـا هو ضروري في المعرفة العلميـة كالملاحظة وتسـجيل الوقـائع ينبغي أن يصـاغ في قضايا حـملية كـأن نقول: «إن درجة حـرارة المريض هي كذا وكـذا في الوقت الفلاني، أمـا تطبيق المعـرفة العلمـية علي الحالات الفردية يتضمن نوعاً آخر من القـضايا الحملية كأن تقول : «إن المريض يعاني من مرض السُّل» فـجسد المعرفـة العلمية الذي يعـبر عنه في قضـايا هي من الناحية المنطقـية متوسطة بين نظامين حمليين: عبارات الواقع التي تمثل معـطيات المعرفة العلمية، وعبارات الواقع التي تمثل تطبيقاتهـا، ويعتمد الجسد العلمي نفسه علي قضـايا شرطية لاتختلف عن تلك الصفة الشـرطية الخاصة بالقضايا الرياضـية. وإذا كان ينبغي أن نميز في جسـد المعرفة في العلوم (التجريبيـة والرياضية) بين ماهو ضروري محدد وما هو اتفـاقي مصاحب لهذا الجسـد، فإن الفكر الفلسفي يخـتلف من هذه الزاوية عن كل العلوم الرياضيـة والتجريبـية حيث يتركـب جـسد الفكر الفلسفي أو مادته من قـضايا حملية في ماهيـتها وفي مفهـومها الأساسي لا من قضايا شرطية فحسب.

---

(١) المرجع السابق ، الصفحة نفسها .

وهذا الرأي الذي يقوله كولنجوود ينتج بالضرورة عن الفرض الذي تبناه (تداخل الفئات) إلا إنه يثبت بالوقائع التاريخية، واقعية هذا التفكير المنطقي الحملي الذي كان هدف الفلسفة عبر تاريخها إذ أنه مبدأ يردده الفلاسفة في جميع العصور بأساليب متنوعة، عند أفلاطون ، وأرسطو، وكانط الذي استشهد بعبارته الذي ذكرها في نقد العقل الخالص ـ التي تقول : «كل شيء له طبيعة الفروض فهو شيء محظور علينا أن نتعامل معه» وعبارة هيجل التي يقول فيها إن موضوع الفلسفة ليس هو الفكر المحض ولاهو التجريد التام وإنما هو الواقع نفسه [(١)] .. إذن الذي يحدد منطق التفكير الفلسفي هو طبيعة الموضوع ذاته لذلك يؤكد كولنجوود أن «ما نناقشه في الفلسفة ليس هو الواقع ذاته، وإنما هو أفكار فحسب، أو هو أفكار الفلاسفة عن هذا الواقع» [(٢)] إذ يؤكد «أن الفكر عندما يسير حسب ميله الخاص علي نحو أكثر اكتمالاً وعندما يشرع في استخلاص فكرة موضوع يلبي حاجات العقل تماماً، هذا الفكر قد يبدو وكأنه يبني مجرد نتاج عقلي محض، لكنه في الواقع لايخلو قط من إشارة موضوعية أو أنطولوجية» [(٣)] وهنا يتأكد لنا كيف أن كولنجوود يربط بين الذاتي والموضوعي ويرفض تماماً أن يكون موضوع الفلسفة هو الفكر المحض أو التجريد التام ... لذلك يؤكد أن «موضوع الفلسفة ليس فرضاً محضاً وإنما هو شيء موجود بالفعل، وهي في هذا تختلف عن العلوم الرياضية والتجريبية» [(٤)] ، وخير دليل علي ذلك ما يقدمه من تاريخ الميتافيزيقا . وهو «الدليل الانطولوجي» الذي يُعد أكبر دليل علي أن موضوع الفكر الفلسفي لايمكن تصوره إلا بوصفه وجوداً.. فكان موضوع الفلسفة هو الوجود عند معظم الفلاسفة.. والتفكير في تاريخ الدليل الأنطولوجي يقدم لنا الرؤية التي تؤكد أن موضوع الفلسفة ليس فرضاً محضاً، وإنما هو شيء موجود بالفعل ، وقد أثبت كولنجوود بالأدلة الواقعية أن هذه النظرية مطمورة بعمق في النسيج الكلي للعلوم الفلسفية في الميتافيزيقا وفي المنطق، وفي الأخلاق، لدرجة يستحيل معها دراسة أي

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٥٤ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٥٥ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٢٥٥ ـ ٢٥٦ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٢٥٨ .

علم من هذه العلوم دون الالتزام بدراسة موضوع موجود بالفعل، ومن ثم فالنتيجة التي يصل إليها كولنجوود طبقاً للمبدأ الذي أسماه «تمييز بلا اختلاف» أي تمييز بين الماهية والوجود دون اختلاف بينهما، إذ تتضمن الماهية الوجود، فتصور الوجود يعني تصور موضوع له كافة المحمولات الإيجابية بما في ذلك محمول الوجود الفعلي، والنتيجة هي أن الدارس للعلوم الفلسفية (الميتافيزيقا والمنطق والأخلاق) يسعي إلي معرفة لايمكن التعبير عنها إلا بقضايا حملية ذات طبيعة خاصة مزدوجة يمثل فيها العنصر الحملي الوجود الأساسي ويمثل فيها العنصر الشرطي الوجود الثانوي.. وهي علاقة حميمة أكثر من كونها تباين يوضحها المبدأ الذي أسماه كولنجوود مبدأ «الإثبات العيني»، الذي يؤكد أن العنصر السلبي في التوكيد الفلسفي هو عنصر متضمن في الإثبات يعطي قوة ودقة لمغزي الإثبات، كذلك العنصر الشرطي في التفكير الحملي، يقوم بنفس الدور فيمثل دعامة تعطي فاعلية ، وقوة لجسد التفكير الحملي، وهو جزء متمم له رغم أنه جزء ثانوي .. والكل الذي يشمل النوعين معاً الحملي والشرطي ليس مجرد تجميع محض لهما، بل كل قسم منهما ضروري للآخر بفضل العلاقة الوثيقة بينهما التي كانت نتيجة لمبدأ تداخل الفئات، وهو الفرض الذي يقوم عليه نظرية المنهج بأكملها عند كولنجوود .. فالتفكير الحملي والشرطي نوعان من الحكم يتداخلان ليشكلا معاً تلك الأحكام الفلسفية التي تشكل جسد المعرفة الفلسفية.

٦ ـ موقفان من الشك

لكي يبحث كولنجوود عن طبيعة الأستدلال الفلسفي، كان عليه أن يقف في الفصل السابع عند شكلين من أشكال النزعة الشكيّة وهما الموقف النقدي والموقف التحليلي باعتبار أن الوقوف عندهما يعتبر مقدمة ضرورية للكلام عن طبيعة الاستدلال الفلسفي ونوعه ، ذلك لأنهما من جهة يعارضان الفلسفة البنائية، وهو موقف يتبناه كولنجوود علي نحو ما سيؤكده في الفصل التالي.. إلي جانب أنهما يتناقضان مع ما يزعمانه .. وكانت مهمة كولنجوود هي نقد الموقفين وتحليلهما لتأكيد تناقضهما ، وهو في إثباته لذلك التناقض يؤكد موقفه الخاص طبقاً لمبدأ «السلب العيني» بمعنى أن كل سلب يتضمن إثباتاً.

الفلسفة النقدية: الفيلسوف النقدي ينكر أن يكون لديه فلسفة بنائية ويجعل كل مهمته هي نقد الفلسفات الأخري البنائية بزعم أنها وقعت في أخطاء ..و يدعي أن في نقده هذا ليس مطالباً بأن يقدم فلسفة خاصة به.. وهذا ما يأخذه كولنجوود علي هذ الفيلسوف النقدي، إذ أنه حين يدين فلسفات الآخرين فإن إدانته هذه تتضمن تصوراً لما يجب أن تكون عليه الفلسفة البنائية ويتضمن استخدام هذا التصور بوصفه معياراً يدين به الفلسفات الموجودة ، من هنا يؤكد كولنجوود «أن فكرة الفلسفة هي نفسها فكرة فلسفية»، والناقد الذي يستخدم تلك الفكرة بوصفها معياراً مُلزم بتقديمها والدفاع عنها ضد النقد كما عند الفيلسوف النقدي أيضاً تصور لما يجب أن يكون عليه النقد الفلسفي، وهذا التصور هو المعيار الذي يستحق أن يفكر فيه في ممارسته الفلسفية.. ويُعدّ هذا أيضاً تصوراً فلسفياً، ومن هنا فالفيلسوف النقدي ملتزم بأن يقدم لنا نظريته في النقد، وملتزم بأن يقنعنا بحجة إيجابية بنائية، ويقنعنا بأن مبادءه سليمة، وممارساته تنتج بأمانه عن هذه المباديء، وهو مالايفعله بل لايعترف به.. من هنا فالنزعة الشكّية في كافة أشكالها مذهب ينطوي في الواقع علي نظريات إيجابية عن طبيعة الفكر الفلسفي، ومنهجه، وحدوده، لكنه ينكر حيازته ويحجبه عن النقد، من هنا كان التناقض والزيف.

إذن الفلسفة النقدية فلسفة تحتوي علي مباديء بنائية يعتمد عليها العمل النقدي لكنها تتجاهل وضع هذه المباديء في نظرية بنائية.

الفيلسوف التحليلي : والفيلسوف التحليلي مثله مثل الفيلسوف الناقد، لايهمل عرض مبادئه الخاصة التي يؤمن بها أو فحصها أو وضعها في نظرية بنائية فحسب، بل يجعل من إهماله ميزة مؤكداً بأنه لايملك أية نظرية بنائية.

بل كل ما يقوم به هو تحليل مجموعة من القضايا تنتمي إلي الحس المشترك، أي تنتمي إلي مصادر غير فلسفية، إذن عمله ينحصر في فئتين من القضايا :معطيات التحليل ونتائج التحليل، إلا أن كولنجوود يوضح أن حقيقة النظرة التحليلية في الفلسفة تشتمل علي فئة ثالثة من القضايا: لا هي معطيات التحليل (قضايا الحس المشترك المطلوب تحليلها) ولا هي نتائجها (القضايا التي انحلت إليها)، وإنما هناك فئة المبادىء التي تسير وفقاً لها عملية التحليل ، بعض هذه المبادئ منطقي.. كالقول بأن القضية المركبة يمكن أن تنقسم إلي قضتين بسيطتين أو أكثر ، وبعضها الآخر ميتافيزيقي : مثل أن المعطيات الحسية ليست موجودات عقلية تمثل موضوعات فيزيائية إنما هي بالفعل أجزاء من موضوعات فيزيائية.

ويشكك كولنجوود في الفئتين المتعلقتين بالمعطيات وبالنتائج علي اعتبار أنهما لايعبران عن الموقف الفلسفي لهذا الفيلسوف، إذ ليس من مهمة الفيلسوف أن يثبت أو ينفي عبارات الحس المشترك، إنها فقط مجرد أمثلة لموضوعات يمارس عليها تفلسفه. وإذا اعتقد أن عبارات الحس المشترك عنصر من عناصر موقفه الفلسفي يعني أنه يرتد إلي وجهة النظر التي تقول أن الفلسفة نقد أو تأييد للحس المشترك وهي النظرة التي تثور ضدها بوضوح هذه النظرية التحليلية.. إذن لايبقي من النظرة التحليلية إلا الفئة الثالثة الخاصة بالمبادىء التي تسير عليها عملية التحليل وهي تجاوز أي شك، وهذه المبادىء تؤلف نظرية خاصة بطبيعة الفلسفة ومنهجها، وهي بذلك نظرية فلسفية ومذهباً بنائياً .. ومن ثم إذا طُلب من الفيلسوف التحليلي عرض موقفه فإن واجبه الأول هو شرح هذه الأمور أي شرح مبادئه الخاصة، لكنه مثله مثل الفيلسوف الناقد، لايهمل هذا الواجب فقط، بل يجعل من إهماله ميزة مؤكداً أنه ليس لديه نظرية بنائية أو نظرية مذهبية خاصة به (١).

إذن النتيجة التي ينتهي إليها كولنجوود هي أن الفلسفة التحليلية ـ كالفلسفة النقدية ـ هي منهج يقوم علي مبادىء، وأن هذه المبادىء تشكل أو تحتوي علي موقف فلسفي

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٧٣ .

بنائي.. وإن كانت ترفض مهمة الإقرار به ، وهو موقف يتسق مع طابعها بوصفها شكلاً من أشكال النزعة الشكّية..

بعدما أظهر كولنجوود أن هاتين النظريتين الشكّيتين النقدية والتحليلية تنتهكان القواعد التي وضعاها بأنفسهما.. يوضح كيف أن كل نظرية منهما في صراع مع المبدأ الأول للمنهج الفلسفي عنده، وهو مبدأ تداخل الفئات، وقد انتهى هذا الصراع إلي ما يلي:

إذا كانت النظرة النقدية تزعم أن أي حجة هي هدامة وليست بنائية، فهذا يعني أن الحجج البنائية والهدامة نوعان لجنس واحد، وطبقاً لمبدأ تداخل الفئات فإن النوعين سيتداخلان في الفلسفة ، وأي فيلسوف يطور حجة هدامة يتخذ لنفسه ـ عن وعي أو دون وعي ـ موقفاً بنائياً . واختياره الوحيد هو إما أن يقوم بتطوير هذا الموقف بشكل صريح ونقدي أو يقوم بافتراضه على نحو خفي.

ـ أما النظرة التحليلية فهي تزعم وجود تمييز بين معرفتي أن «هذه منضدة» ومعرفتي ما الذي أعنيه عندما أقول أن «هذه منضدة» إذن تأكيد قضية وتحليلها هما نوعان لجنس واحد، ومع تداخل أنواع الجنس في حالة الفلسفة فإن التأكيد والتحليل مهما تمايزا لايمكن فصلهما.. وكل خلاف الفلسفة التقليدية مع الفلسفة التحليلية هو نتيجة الخلط بين التوكيد والتحليل، وقد ظن الفيلسوف التحليلي أن الفيلسوف التقليدي قد خلط بينهما حينما قال: ليس بمقدوري أن أفعل (أ) دون أن أفعل (ب) أي أنه قد فشل في أن يميز (أ) و(ب) في حين أنه يميز في الحقيقة بينهما إلا أنه يرفض فصلهما .. والخلط إذن في ذهن الفيلسوف التحليلي الذي لم يدرك تماماً الأسلوب التقليدي لذلك ينتهي كولنجوود إلي أن الأسلوب التقليدي سليم ، ومن يدافع عن التحليل لايحاول إصلاح المنهج الفلسفي بقدر ما ينازعه فيما إذا كان فلسفياً(١).

من هنا كانت إدانة كولنجود للموقفين السابقين باعتبارهما متناقضين مع افتراضه، فضلا عن وقوعهما في مغالطات طبقاً للمعايير التي وضعاها.. ومثل هذا العرض الذي عرضه كولنجوود للموقفين ما يعضد موقفه الخاص . لكي يدلي بدلوه في الاستدلال الفلسفي .

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٧٦ .

٧ ـ الاستنباط والاستقراط

يبحث كولنجوود هنا ـ في الفصل الثامن من الكتاب ـ طبيعة الاستدلال الفلسفي الأمر الذي يستدعي السؤال هل هو استدلال استنباطي أو استقرائي؟وهذا السؤال يتضمن ضرورة عقد مقارنة بين الاستدلال الفلسفي والاستنباطي الرياضي، وكذلك بينه وبين الاستدلال الاستقرائي للعلوم التجريبية، وهو المنهج المقارن الذي يسير عليه كولنجوود في كتاب .. ويبدأ هنا من مكونات الاستدلال فإذا كان كل استدلال يتكون ضرورة من ثلاثة أشياء : المعطيات : التي نبدأ منها الاستدلال، والمبادىء: التي نستدل وفقاً لها، ونتائج الاستدلال ، فالأمر يتطلب معرفة طبيعة كل قسم من هذه الأقسام الثلاثة في كل نوع من أنواع الاستدلال الثلاثة:

الاستدلال الاستنباطي للعلم الرياضي : المعطيات فيه هي افتراضات والنتائج تلزم بالضرورة لزوماً منطقياً كاملاً عن المعطيات وفقاً لمباديء الاستدلال، غير أننا في الاستنباط الرياضي نجد نوعين من البديهيات، نوع خاص ينتمي للعلم الرياضي نفسه، ونوع آخر عام منطقي لاينتمي للعلم الرياضي بل ينتمي إلي المنطق، وأهم ما يميز البرهان الاستنباطي هو صفة عدم القابلية لأن يعكس.. أي أنه لايتجه إلا إلي الأمام : من المباديء إلي النتائج، ويوضح كولنجوود أن الفلسفة لاتؤكد فكرة الاستدلال الاستنباطي ويشير إلى أوجه التشابه والاختلاف بين الاستدلال الفلسفي والاستدلال الاستنباطي : فالفلسفة تطالب ـ مثلها مثل العلم الرياضي ـ بالاستدلال المحكم والمقنع. وهناك اختلاف واحد ضروري يختفي في حالة الفلسفة وهو قسمة البديهيات إلي بديهيات تنتمي إلي العلم، وبديهيات تنتمي إلي المنطق .. فليس في الفلسفة نوعان من البديهيات وهناك اختلاف ثان : هو أن البديهيات (أي نقطة البداية التي يبدأ منها الاستدلال) في الفلسفة هي قضايا فلسفية أي لابد من تأكيدها علي نحو حملي؛ إذ لايمكن أن تكون افتراضات محضة وهوما اثبته كولنجوود بالأدلة الواقعية عند ديكارت واسبينوزا وليبنتز وكانط وهيجل فعندما أعلن

كانط أن الفلسفة لاتتضمن أية بديهيات، وأن مباديءها الأولي تتطلب برهاناً من نوع خاص، جاء هيجل ـ وتابع كانط ـ ليؤكد أن علي الفلسفة أن تلتزم بتبرير نقطة بدايتها، هكذا وضع كولنجوود السؤال أمامه ليري ما الذي يعنيه القول بأن علي الفلسفة أن تبرر نقطة بدايتها ؟ ليقدم إجابة السؤال بمنهجه الخاص وتكمن إجابة كولنجوود بأن ذلك لايمكن أن يحدث إلا إذا كانت حجج الفلسفة تتخذ اتجاهاً يمكن عكسه.. أي أن المباديء تقوم علي النتائج والنتائج تقوم علي المباديء بطريقة تبادلية، لكن أليس هذا وقوعاً في الدور الفاسد، يضع الفلسفة إمام إحراج منطقي بين إما أن تتخلي عن هذه الوظيفة المميزة وتتكيف مع نموذج العلم الرياضي الذي لايمكن عكسه ، أو أن تفقد القدرة علي الإقناع بهذا البرهان الدائري؟

يلجأ كولنجوود لحلّ هذا الاحراج بالاستناد إلي طابع الفكر الفلسفي ذاته الذي يعتمد علي المبدأ السقراطي في المعرفة الذي يعني أن الاستدلال الفلسفي لايؤدي إلا إلي نتائج قد سبق لنا معرفتها بمعني ما من المعاني، وهو مبدأ اعترفت به مدارس الفكر الفلسفي جميعها.. فالفلسفة جعلتنا نعرف بطريقة مختلفة وبطريقة أفضل أشياء كنّا نعرفها بالفعل بطريقة ما .. وهذه المعرفة تلزم أيضاً عن الافتراض الذي افترضه كولنجوود وهو تداخل أنواع الجنس الفلسفي، إذ أن التمييز بين ما نعرفه ومانجهله في الموضوع الفلسفي يختفي في ضوء فكرة سُلّم أشكال المعرفة. وفي ضوء ذلك يؤكد كولنجوود أن تأسيس قضية في الفلسفة لايعني تحويلها من فئة أشياء مجهولة إلي فئة أشياء معلومة (وهو ما يحدث في العلوم) إنما يجعلها معروفة بطريقة مختلفة وبطريقة أفضل، والطريقة الرديئة نسبياً مثلاً لمعرفة شيء ما تحدث إذا اقتصرت المعرفة علي مجرد الملاحظة دون أن نفهم لماذا هو كذلك؟ وهو سؤال يجمع الملاحظة والفهم معاً، لذلك يقول: «فالطريقة لمعرفة الاشياء يجب أن تكون عن طريق الملاحظة والفهم معاً، ولو كانت رؤية وقائع معينة في ضوء مباديء معينة تجعلنا نفهم هذه الوقائع، وفي الوقت نفسه يتكون لدينا تأكيد واضح للمباديء ، فإن ذلك يُعد كسباً لمعرفتنا علي الصعيدين صعيد المباديء وصعيد الوقائع»(١)

---

(١) المرجع السابق ص ٢٨٩ ـ ٢٩٠ .

. ومن الملاحظ هنا أن كولنجوود يجمع بين الملاحظة للوقائع إلي جانب عمل العقل في فهم هذه الوقائع عن طريق اكتشاف المباديء التي تحكم هذه الوقائع فكأن عمل الفلسفة هنا هو البحث عن هذه المبادىء المطمورة في نسيج الوقائع، وهو يؤكد أن التحقق من صدق المباديء يتم «بالاحتكام إلي الوقائع» (١).

علي أن ما يريد أن يكشفه هنا هو تباين الفكر الفلسفي مع الفكر الرياضي.. فإذا كان البرهان ضرورياً في الرياضيات لتأكيد صدق النتيجة فإن الأمر ليس كذلك في الفلسفة .. لأننا نعرف ذلك بشكل طبيعي دون أي برهان علي الإطلاق فهو يقول: أن الخدمة التي يقدمها لنا البرهان هي الا يؤكد لنا أن ما نعرفه هو هكذا، إنما أن يوضح لنا لماذا هو كذلك، ومن ثّم يمكّننا من أن نعرفه علي نحو أفضل (٢) لينتهي كولنجوود بعد المقارنة بين الاستنباط الرياضي والفلسفة الي أن معظم المذاهب الفلسفية الاستنباطية لم تكن استنباطية بالطريقة الرياضية، فاسبنيوزا علي سبيل المثال في كتابه «الأخلاق» عَرف جميع القضايا الأساسية التي يحتوي عليها كتابه قبل أن يتصور فكرة وضعها في مذهب، وقبل أن يجد لها براهين مستمدة من عدد صغير من المباديء الأولي .. وهذا يصدق علي المذاهب الفلسفية بصفة عامة . وهنا يجعل كولنجوود مهمة الفيلسوف هي«عرض معرفة لكل مترابط منظم ومعقول لما كان في جوهره معروفاً بالفعل قبل أن تبدأ عملية التفلسف» (٣) وهذا هو النسق المذهبي..

إذن كيف نصل للنتائج الفلسفية، ذلك يتم عن طريق تجربة تتضمن بالفعل نتائجها قبل أن تبدأ استدلالها .. والاختلاف الرئيسي بين الفلسفة والعلم الرياضي هو أن النتائج في الفلسفة يمكن مراجعتها بالرجوع للتجربة ، ولايعد هذا دوراً فاسداً حين تتأسس النتائج علي الملاحظة والتجربة وتتأسس المباديء علي النتائج بحيث يصبح البرهان قابلاً لأن

(١) المرجع السابق ، ص٢٩١ .
(٢) المرجع السابق ، الصفحة نفسها .
(٣) المرجع السابق ، الصفحة نفسها .

يُعكس لأن التـأ سيس هنا يعنـى الارتقاء إلى درجـة أعلى من المعرفـة: فمـا كان مـلاحظة محضـة هو الآن يلاحظ ويفهم أيضاً، وما كان مبـدءاً مجرداً أصبح التحـقق من صدقه يتم بالاحتكام إلى الوقائع [1] .

تلخيص المضمون الرئيسى لنظرية منهج الاستدلال فى الفلسفة :

يلخص كولنـجوود المضمـون الرئيسى الذى توصل إليه بـعد المقارنة بين الاسـتدلال الاستنباطى فى الرياضيات والاسـتدلال الفلسفى فيقول: «لو كان جوهر المعـرفة الفلسفية معروفاً لنا قبل أن يبدأ الاستدلال الفلسفى، مهما كان غامضاً ومشوشاً ، فلن يكون غرض ذلك الاستـدلال شيـئاً آخـر سوى تقـديم هذه المعرفـة فى شكل جديد ؛ وسيكون شكلاً معقـولاً ، أى سيكون شكلاً لمذهب بُنى وفقاً لمبـادىء معينة . والفيلسـوف الذى ينشر مثل هذا المذهب لايغـزل نسيـجاً لأفكار من أعـماق ذهنه، بل يقـدم لنا نتائج تجـربته الخـاصة، ونتائج تجـارب الآخرين فى هيـئة عـقلية منظمـة، وهو فى كل خطوة من خطوات برهانه، بدلاً من أن يطرح سـؤالاً واحـداً فقـط، كمـا يحـدث فى العلم الرياضى، مـثل «مـاذا يلزم بالضرورة عن المقدمات»؟ فـإن عليه أن يطرح سؤالاً آخر هو «هل تلك النتيـجة تتفق مع ما نجده فى التـجربة الفعليـة؟» هذا الاختبار إذن هو جـزء أساسى من الاستـدلال الفلسفى، وأى برهان لاتخضع نتيجته لمثل هذا السؤال يعتبـر معيباً من الناحية الفلسفية. [2] بعـد أن أثبت كولنجوود أن الفلسفة بهذا الشكل الذى شرحه بعيدة عن أن تكون علماء استنباطياً.. هل يعنى ذلك أن تكون علماً تجريبياً؟

هذا يتطلب المقارنة بين الفلسـفة والاستقراء فى العلوم الطبيعية.

الفلسفة والاستقراء:

يوضح كولنجوود هنا عناصر الاخـتلاف بين الفلسفة والاستقراء فى العلوم الطبـيعية عن طريق إيضاح معنى الاستدلال فى العلم التجريبى.

يسعـى الاستدلال الاسـتقـرائى للوصول إلى قـضايا كليـة من خلال فحص الـوقائع الفردية فـهذه الوقـائع الفردية هى المعطيـات، والقضـايا الكلية هى النتـائج.. وهو فى هذا

(١) المرجع السابق ، الصفحة نفسها.
(٢) المرجع السابق ، الصفحة نفسها.

يختلف عن الفلسفة التى تبدأ من المعرفة الأولية التى تتشكل من قضايا كلية، فمعطيات الفلسفة ليست أحداثاً فردية، أو موضوعات فردية، هذا إلى جانب أن المعطيات فى الاستدلال الاستقرائي تعرف تجريبياً عن طريق الإدراك الحسى أو السجلات التاريخية الخاصة بالإدراك الحسى فى الماضى.. إلا أن معطيات الفلسفة لايمكن فهمها عن طريق الإدراك الحسى إذ أنها قضايا كلية يجب أن تدرك عن طريق التفكير .. وبناء عليه لو قلنا أن المعرفة الأولية التى تعتمد عليها الفلسفة بوصفها معطيات يتم التوصل إليها عن طريق التجربة ينبغى أن نضيف أن مصطلح التجربة يحمل معنى خاصاً وهو تجربة الشخص المفكر وليس الشخص الذى يُدرك بالحواس.

أما ما يتعلق «بالنتيجة» فهى فى الاستقراء تكون حاضرة فى صورة فرض يتم اختباره عن طريق خلق علاقة بينه وبين المعطيات والهدف تحويله إلى ترجيح ومن هنا فالعلم التجريبى يؤسس قضايا مرجحة - وتصبح النتيجة شيئاً جديداً مختلفاً عن المعطيات ، يضاف إليها عن طريق تشكيل نظرية عن السبب الذى يجعلها على ماهى عليه، وعندما نضيف هذه النظرية الجديدة إلى الوقائع القديمة فإننا لانصل إلى معرفة الوقائع بطريقة مختلفة ، إننا نصل فقط إلى أن يكون فى أذهاننا شئ جديد بجانب المعرفة القديمة - إنه رأى جديد، لأنه ليس معرفة بالمعنى الدقيق، طالما أنه ليس يقيناً على الإطلاق - وهذه العملية هى نوع خاص من التراكم.. لكن المعرفة فى الفلسفة هى معرفة الأسباب التى تجعل الأشياء على ماهى عليه تختلف عن معرفة الأشياء على نحو ماهى عليه. وتضيف المعرفة الجديدة كيفية جديدة للمعرفة القديمة؛ وفى رؤية لماذا تكون الأشياء هكذا، فإننا لانضيف جزءاً من المعرفة إلى جزء آخر فحسب، لكننا نحاول معرفة القديم على نحو أفضل والمعرفة فى الفلسفة ليست تراكماً، بل هى تطورٌ وتحسينٌ بالإضافة إلى أنها فى ازدياد دائم وتوسيع وتقوية لذاتها فى وقت واحد (١) إذن فالنتيجة فى العلم التجريبى تختلف عن المعطيات، وفى حالة الفلسفة فالنتيجة هى ذاتها المعطيات مُطورةً فى شكل جديد أكثر عقلانية ، إلى جانب أن النظرية الفلسفية التى تنبثق من دراسة الوقائع ليست افتراضاً محضاً بل هى الوقائع نفسها أكثر كمالاً فى الفهم ، وترتبط النظرية الفلسفية

---

(١) المرجع السابق ص ٢٩٦ .

بالوقائع ارتباطاً وثيقاً يصفه كولنجوود مثل ارتباط الجبل الذي يُرى بمفرده ويرى أيضاً فى مكانه ضمن الكتلة الجبلية التى هوجزء منها ..[1] والرؤية المفردة غير فلسفية والرؤية التى تضع الجزء ضمن الكل هى رؤية الفيلسوف الذى يربط النظرية بالتجربة، من هنا يقف فيلسوفنا عند العلاقة بين الفلسفة والتجربة .

الفلسفة والتجربة

إن العلاقة بين النظرية والتجربة فى الفلسفة لاتعنى العلاقة الموجودة بينهما فى العلم التجريبى .. إن المقصود بالتجربة هى المعرفة السابقة على عملية التفلسف فى كل تجربة إنسانية وهى فى ذاتها تتخللها العناصر الفلسفية، تلك المعرفة التى تتحول بفعل التفلسف إلى مذهب منظم وهى معرفة مفترض أنها غير فلسفية مقارنة بالمعرفة التى تتطور إليها.. لكنها معرفة لاتصل عند نقطة الصفر فى سلم المعرفة لأنه لاتوجد نقطة صفر فى السُلّم ، فهى على الأقل أدنى وحدة فى السلم، والقول بأن نتائج الفلسفة لابد من مراجعتها بالالتجاء إلى التجربة، يعنى الاتصال المستمر والمتواصل بين التجربة والنظرية أى استمرارية الفلسفة مع التجربة التى تبدأ منها، الأمر الذى يستلزم تجانسهما فالنظرية ليست غير التجربة نفسها، فى عموميتها التى تتمسك بها، وبارتباطاتها وتناقضاتها التى برزت إلى نور الوعى، فالتجربة تتطور بالفعل لتتحول إلى نظرية ، وتظل النظرية تجربة ، وإذا كان ينبغى اختبار النظرية بالاحتكام إلى التجربة ، فالتجربة بدورها يمكن أن تكتمل بالاستنباط من النظرية .. وهو ما يؤكد تجانسهما معاً وذلك يعطى معنى جديداً للعلاقة بين «نتائج» التفكير الفلسفى «والتجربة» التى تتأسس عليها هذه النتائج والتى يتم الاحتكام إليها لمراجعة النتائج.. هذا المعنى الذى يعنى ارتباط التجربة والنتائج كارتباط الحدود فى سُلّم الأشكال فيصبح التعبيران «التجربة والنتائج» اسمين لأى مرحلتين متعاقبتين فى سُلّم أشكال المعرفة الفلسفية فما يسمى بالتجربة قد يكون أية مرحلة فى هذا السُلّم تعلوها المرحلة التى تتطور إليها العناصر الفلسفية الموجودة فى التجربة تطوراً يصبح أكثر اكتمالاً عن ذى قبل بفعل التفلسف. وما نريده بالقول بمراجعة النظرية بالالتجاء للتجربة هو الاستفسار عما إذا كانت النظرية تجعل التجربة التى نحوزها فعلاً معقولة وواضحة.

---

(١) المرجع السابق ، الصفحة نفسها.

النظرية الفلسفية والتجربة الفلسفية:

إن ما يسمى بالتجربة على سلم أشكال المعرفة هو تجربة عقلانية سابقة وهى مرحلة تم التوصل إليها بالفعل، وتوجد مشكلة تتعلق بمهمة تفسير هذه التجربة عن طريق تأسيس نظرية لها، تلك النظرية التى لا تُعد شيئاً سوى التجربة نفسها التى وصلت بفعل الفكر الجاد إلى مستوى أعلى من العقلانية.. وإنجاز هذه المهمة ليس إلا استمراراً لعملية قد بدأت بالفعل من قبل ، وهو ما سيوضح لنا فكرة النسق التى سيعالجها كولنجوود بعد قليل. ويوضح لنا عملية الترابط المستمر بين التجربة والنتائج فى الاستدلال الفلسفي وفى الفكر الفلسفى عموماً.. إلا أن أستمرارنا يعنى أن التفكير الجديد والجاد ينبغى أن يكون فكراً من نوع جديد، تظهر فيه مبادىء جديدة، وذلك يعطى معياراً من خلاله يتم إحلال مبادىء جديدة خلفاً للمبادىء المتضمنة فى التجربة السابقة وتعتبر المرحلة التى توصلنا إليها أخيراً نظرية يتم نقدها وتفنيدها، وما يقف بثبات أمام النقد والتفنيد ليس هو حقيقتها كنظرية إنما الواقعة التى توصلنا إليها بالفعل والتى خبرناها بالفعل .. ونحن عندما ننقدها ونرفضها فإننا ننقدها كنظرية ونصدق عليها ونفسرها كتجربة .. وهكذا تستمر العملية بين التحليل والنقد.. بين الخطوة الإيجابية (إيجاد النظرية) التى تعقبها خطوة نقدية (أى دحض هذه النظرية وتركها تقف كتجربة) ثم خطوة إيجابية ... الخ إلا أن النظرة النقدية لاتعى إلا الجانب السلبى من العملية الاستدلالية وتغفل الجانب الإيجابى ،أى ضرورة إيضاح وتفسير تلك التجربة بالرجوع إلى المبادىء الجديدة المتضمنة فى العملية النقدية نفسها،.. والنظرة التحليلية صحيحة حين تقول أن كل حركة للفكر الفلسفى تبدأ بمعطيات هى بالفعل معرفة، لكنها تخطىء حين تنسى أنه عند تفسيرنا لهذه المعرفة نصل إليها بطريقة مختلفة، ولاتظل المعطيات نقطة ثابتة، لكنها تتطور بالتحليل، وتتحول إلى شكل جديد.

الطبيعة العامة للاستدلال الفلسفى:

الخلاصة: هل نتتهى إلى أن الطبيعة العامة للاستدلال الفلسفى تجمع بين الاستنباط والاستقراء معاً فى وحدة واحدة لا انفصام فيها رغم وجود التمايز بينهما أى «تمايز بلا انفصال» ، واعتماداً على منهج كولنجوود نفسه: إذا قلنا أن الاستنباط والاستقراء هما

نوعان من الاستدلال، فإنهما فئتان يستبعد بعضهما بعضاً فى العلوم غير الفلسفية، أما فى العلوم الفلسفية فهما يتداخلان.. وعلى ذلك يجمع الفكر الفلسفى بين الاستقراء والاستنباط بالمعنى الخاص، أى بين وقائع التجربة العقلية الحية، والنظرية ذات النسق المنظم المؤسس على المبادىء ، والمتصل خلال نسيجه المترابط بروابط منطقية صارمة، لذلك فهو ليس استنباطياً محضاً ولا استقرائياً محضاً. يقول كولنجوود : من الصواب أن نصف الفكر الفلسفى بأنه استنباطى، لأنه عند كل مرحلة من مراحل تطوره ـ من زاوية مثالية على الأقل ـ يعبر عن نسق كامل مؤسس على مبادىء ومتصل من خلال نسيجه بروابط منطقية صارمة، إلا أن هذا النسق أكبر من أن يكون نسقاً استنباطياً، لأن مبادءه عرضة للنقد وينبغى أن يتم الدفاع عنها عن طريق نجاحها فى تفسير تجربتنا. ولأن الفلسفة دائماً تشكل محاولة لإدراك وتمييز المبادىء التى تتخللها التجربة وتجعلها كلاً منطقياً، لهذا السبب من الصواب أن نسميها استقرائية؛ إلا أنها تختلف عن العلوم الاستقرائية لأن التجربة التى تؤسس عليها نظرياتها هى نفسها تجربة حياة عقلية تُنظرّ وتُفلسف.. وبالتالى، لما كانت المعطيات التى تبدأ منها الفلسفة والتى ينبغى أن تقوم بتفسيرها متجانسة مع نتائجها، والنظريات التى بواسطتها تسعى إلى تفسير النتائج ، فإن نشاط التفلسف هو من معطيات الفلسفة ، ومن بين مهامها مهمة تفسير ذاتها (١).

٨ ـ فكرة النسق أو المذهب

إن فكرة النسق ـ التى يعالجها كولنجوود فى الفصل التاسع من الكتاب ـ من أهم الأفكار المنهجية التى أكد عليها بل هى النتيجة التى انتهى إليها خلال عرضه لنظرية المنهج الفلسفى.. وإذا جاز لنا تلخيص الإطار العام لنظرية المنهج الفلسفى عنده لاخترت شكل المثلث الذى تمثل قاعدته فكرة «تداخل الفئات» بوصفها المبدأ الذى انطلق منه فى حركة السير المنهجى لعرض نظريته، أما الضلعان الآخران هما فكرة سُلّم الأشكال وفكرة النسق. وتمثل فكرة سُلّم الأشكال الصورة المنطقية التى شرح عليها نظريته حتى أصبحت

(١) المرجع السابق ، ص ٢٩٩ ـ ٣٠٠ .

هذه الفكرة خاصية عـامة تتميز بها طبيعة الفكـر الفلسفى .. وهى الفكرة التى حلّت جميع أنواع التـعارض بين الأضداد وعليها تحـقق التطور التقـدمى المستـمر للفكر الفلـسفى ، فقـضى بها على الانفصـال الزائف بين «إما هذا أو ذاك واستحـالة الجمع بينهمـا» وجاءت فكرة النسق بمثـابة الغـاية والهـدف، حين انـتهى بالتـأكـيد عـلى ضرورة أن يتم التـفكيـر الفلسفى بشكل نسقى. وتكمن براعة كولنجوود فـى تحويل الاعتراضات التى وجهت ضد فكرة النسق إلى مـزايا ومتطلبـات يستـحيل بدونها أن يـقوم أى نسق أو مذهب فـلسفى ، والاعتراضات التى وُجهت لفكرة النسق أو المذهب يمكن تلخيصها فيما يلى:

١ـ النسق يدعى النهائية، ولاتوجد نهاية للمعرفة البشرية، فالفكر في تقدم مستمر.

٢ـ النسق يزعم الاكتمال ، وهذا يتنافى مع اتساع المجال الذى لايمكن أن تغطيه وجهة نظر عامة فى الموضوع.

٣ـ النسق يزعم الموضوعية، لكنه فى الواقع مـسألة شخصية وخاصة، فهو تعبير عن وجهة نظر ذاتية لمؤلفها.

٤ـ النسق يدعى الوحدة فـهو يزعم أن كل مشكلة ترتبط بغيرها.. ويزعم حلّ كل مشكلة بتطبيق قواعد منهجية مطردة.

كيف قـام كولنجوود بعمق وبدقـة وبراعة بتحـويل هذه الأعتراضات إلى خـصائص رئيسـية ينبغى أن يقـدمها أى نسق أو مـذهب؟ الأمر بسيـط ويتطلب فقط مراعـاة المبادىء المستمدة من البنية الخاصة بالتصـور الفلسفى ، هذه البنية التى قدمها كولنجوود فى بداية عرض نظريتـه والتى تستند على فكرة التـداخل، وفكرة سُلَّم الأشكال . وتصور الفلسـفة النسقـية التى قـدمهـا بوصفهـا كلاً ترتبط أجـزاؤه ارتباط الدرجـات فى سُلم الاشكال هو الوسيلة المنطـقية التى حـولت الاعتراضـات الأربعة السابقـة إلى ملخص تقريبى غـير تام للخصائص الرئيسية التى يجب أن يقدمها النسـق الفلسفى، وهنـا تكمن براعة كولنجوود كمـا أشرنا فى القـضاء على التناقض بين النـهائية واللانهـائية ، بين الجـزئى والكلى ، بين الموضوعية والذاتية بين الجمود والمرونة عن طريق سلم الأشكال.

ونلخص هذه الخصائص فيما يلى:

١ـ قيل : «إن النسق الفلسفى يدعى النهائية ، إلا أن هذا الأدعاء ينبغى أن يكون زائفاً باستمرار، لأن أبواب المستقبل مفتوحة على الدوام» يختفى التناقض عندما يوضح كولنجوود أن النسق أو المذهب الفلسفى الخاص بأى فيلسوف ، ماهو إلا مرحلة فى سُلّم يجمع كل درجة فى بنيته السُلّم كله إلى تلك النقطة التى وصل عندها مذهب الفيلسوف ، وهذا السلم يتميز بأنه لانهائى فعندما يصل إلى نقطة يكون قد وصل بالفعل إلى مشارف مشكلات جديدة، فهو دائماً عند نهاية نسبية، فحيثما يقف الفيلسوف لابد أن يعرف اين يقف ويلخص تقدمه ومساره حتى النقطة التى وقف عندها ، وإلا لن يكون هناك تقدم(١). هنا يقضى كولنجوود على التناقض بين النهائية واللانهائية عن طريق سلم الأشكال ، حين يعتبر النهائى جزءاً من اللانهائى فتفتح بذلك أبواب المستقبل دائماً.

٢- «يدعى النسق أو المذهب الفلسفى الاكتمال : إلا أنه فى الواقع لايمكن أن يكون أبداً أكثر من مساهمة يقوم بها صاحب المذهب فى مركب أوسع». وهنا أيضاً يستخدم كولنجوود فكرة سلم الأشكال ليقضى بها على التنافض بين الكلى والجزئى والشخصي، حين ينظر إلى الفلسفة الفردية بوصفها شكلاً واحداً فى السلم، وهى لحظة مفردة فى تاريخ الفكر يعاملها الفلاسفة فى المستقبل على هذا النحو، وبما أنها تعيد تفسير الفلسفات السابقة وتعيد تأكيدها بوصفها عناصر داخل ذاتها، فإنها تلخص المسار السابق الكلى لذلك التاريخ الفلسفى وتصبح بذلك فلسفة كلية بقدر ما هى شخصية جزئية ... هنا يتحقق التداخل بين الشخصى والجزئى والكلى على نحو ما فسره فى تداخل أنواع القضية الفلسفية من حيث الكم.

٣- «يدعى النسق أو المذهب الفلسفى الموضوعية، إلا أنه فى الواقع لايمكن أن يعبر إلا عن آراء خاصة وشخصية لصاحب المذهب». هنا مرة أخرى يقضى كولنجوود على التناقض بين الذاتى والموضوعى بفكرة سلم الأشكال، فإذا نظرنا إلى التطور التاريخى للفلسفة على أنه نشر لسُلّم الأشكال، فبقدر أصالة الفليسوف سوف تنشأ فلسفته بضرورة موضوعية من موقفه فى تاريخ الفكر ومن المشكلة التى يواجهها، فالموقف والمشكلة أمران

---

(١) راجع ، ص ٣١٦ .

فريدان، وكل فيلسوف يواجه مشكلة معينة يتخذ منها موقفاً معيناً. من هنا لايمكن أن يكون النسق الفلسفى لفيلسوف مقبولاً عند آخر دون بعض التعديلات التى تفرضها المشكلة والموقف، من هنا يستطيع كل فيلسوف أن يرفض أفكار الآخرين إذا قيل إنها نهائية ومكتفية بذاتها ... إلا أنه فى الوقت نفسه بعد تأكيد هذه الأفكار بوصفها عناصر فى فلسفته الخاصة ، وهذا النقد وإعادة التشكيل، والرفض والقبول ... لا يتعلق بأسباب ذاتية، بل يستند إلى أسباب خاصة بالبنية المنطقية للفكر الفلسفى أى إلى أسباب موضوعية.

٤- وأخيراً : «يدعى النسق أو المذهب الفلسفى إطراد المنهج، إلا أن الروح الفلسفية الحقة تستهدف بالأحرى تحقيق المرونة». والمرونة هنا ليست عشوائية بل هى مرونة منهجية مطردة يتغير فيها المنهج من موضوع إلى موضوع، لأن الشكل والمضمون يتغيران بنفس النسبة أو السرعة، فالعلاقة بينهما وثيقة للغاية بوصفهما فكراً يجتاز سلم أشكاله ليقترب تدريجياً من المثل الأعلى للموضوع الفلسفى الى يعالج بمنهج فلسفى على أكمل وجه. وهكذا يقضى كولنجوود أيضاً بفكرة سلم الأشكال على التناقض بين الجمود والمرونة.

ويطرح كولنجوود السؤال عن تحقيق فكرة النسق، هل تحققت فى أى مكان وبأية طريقة ؟ بداية يؤكد «أن أية فكرة لايمكن تحققها هى شيء غريب عن ماهية الفكر الفلسفى»[1] ومن يحاول أن يفكر بطريقة فلسفية وينجح إلى حد ما، سيجد أن افكاره تأخذ شكل النسق، وفكرة النسق لم تتحقق بشكل نهائى وكامل إلا أنها تنزع دائماً إلى تحقيق ذاتها بطرق غاية فى التنوع.

نماذج من التحقيق الجزئى لفكرة النسق :

إن ما يميز فكرة النسق هو نزوعها الدائم نحو تحقيق ذاتها حيثما يتم التعرف على التنوع فى الموضوع وفى مناهج الفكر وهذا النزوع لا حدّ له، من هنا يأتى كولنجوود بأربعة نماذج كأمثلة للتحقيق الجزئى لهذه الفكرة :

<u>النموذج الأول :</u> يتحقق فى العلاقة بين العلوم الفلسفية ذاتها (الميتافيزيقا والمنطق والأخلاق) حيث تنزع الفكرة الى تحقيق ذاتها فى سلم للأشكال تمثل فيه هذه العلوم

(١) المرجع السابق ، ص ٣١٧ .

تنويعات لجنس واحد، تنويعات تختلف فى الدرجة والنوع معاً بوصفها دراسات فلسفية، يدرك كل فليسوف أن الموضوعات التى يتم بحثها فى هذه العلوم هى بمعنى ما جوانب لموضوع واحد.

النموذج الثانى : يتحقق فى تاريخ الفلسفة ، فتاريخ الفكر الفلسفى الحقيقى والأصيل هو الذى يعرض الأحداث عرضاً مترابطاً، يؤدى كل حدث فيه إلى الحدث الذى يليه... إلى الحد الذى يتعلم فيه كل فيلسوف من خلال فلسفة السابقين عليه، أى يتفلسف مثلهم لكن بشكل أفضل أى بطريقة مختلفة ويستوعب ما يبدو صادقاً ويرفض ما يبدو زائفاً، وهو بذلك ينتج فلسفة جديدة لكنها نسخة مطورة من الفلسفة القديمة، فيحدث بذلك تداخل كل فلسفات الماضى فى الحاضر، ويتعين سلماً لأشكال الفكر الفلسفى لا بداية له ولا نهاية أبداً، تختلف فيه الفلسفات من حيث الدرجة والنوع معاً، ويتمايز بعضها عن بعض كما يتعارض بعضها مع البعض الآخر.

النموذج الثالث : تتحقق فكرة النسق تحققاً جزئياً فى فلسفة العصر الواحد.. إن أى عصر لابد أن توجد فيه مشروعات فلسفية بأى درجة من الدرجات، وعلى أى مستوى من المستويات .. والفليسوف الذى يحاول أن يقدم عرضاً عن وضع الفلسفة فى عصره إنما يحاول أن يتفهم العلاقات التى تربط جميع هذه المشروعات الفلسفية ، فإذا بلغ درجة جديرة بالاعتبار، واستطاع أن يكشف عن الأراء الفلسفية التى توجد فى تلك المشروعات بوصفها نقاط عقدية فى نسق فكرى، يمكن أن يسمى بصفة عامة فلسفة العصر الحاضر... هذا النسق لا يمكن تصوره إلا بوصفه سلماً للأشكال تتفاوت فيه الفلسفات المتوعة فى الدرجة التى تستحق بها لقب فلسفة العصر .. وهذا السلم يسمح لأدنى المشروعات الفكرية إتقاناً من الناحية الفلسفية أن يأخذ موضعه فى سلم درجات فلسفات العصر حين يتجه إلى أسفل نحو درجة الصفر التى لا يصل إليها ابداً، فالسلم طويل بما فيه الكفاية ليسع كل الآراء المتذبذبة حتى يصل من أسفل إلى تحقيق أدنى وحدة أى أدنى مرتبة لفلسفات هذا العصر .. ومن هذه الأراء تنبثق مجموعة النظريات المحددة والمنظمة نسبياً بفعل الاندماج والنقد، وبهذا الانبثاق يتم الوصول الى الطور الرئيسى الثانى فى السلم، وأما الطور الثالث، فيتم الوصول اليه عندما تشارك تلك النظريات المنظمة والمتعارضة

ظاهرياً فى روح واحدة مشتركة هى فلسفة الحاضر ليس بالمعنى الجمعى الذى يجمعها بطريقة الحصر .. لكن المعنى المرموق عالى الشأن الذى يجعلها نسقاً كلياً يعبر عن روح واحدة مشتركة تسرى فيها جميعاً.

النموذج الرابع : هى فلسفة الشخص الواحد .. يمكن أن تتحقق فكرة النسق جزئياً، إذ أن ما يقوم به الفيلسوف هو بناء تنظيم نسقى مذهبى، عندما يتأمل فى نفسه خليطاً من آراء ليست متعمقة، فيحاول دراستها دون تحيز، ويجعلها أكثر انسجاماً مقارنة بآراء بعض المعاصرين له، هنا تنبثق مواقف فلسفية معينة محددة على نحو تقريبى بفعل الاندماج والنقد، وهى تختلف فى درجة الاقتناع بها .. ويستمر سير العملية على مستوى أعلى حين يحاول الفيلسوف أن يرى تلك المواقف للمختلفة كأجزاء من كل مترابط أو يصحح العناصر المتمردة إلى أن تندرج في مكانها الصحيح، وقد يفشل فى ذلك، وهذا لا ينطوي فقط على ضبط الأجزاء الى فكرة الكل، إنما ضبط فكرة الكل لتلبية متطلبات الاجزاء، ولدرجة أن فكرة الكل ذاتها يطرأ عليها تحولات مع صعود السلم إلى أعلى (١).

وهكذا ينتهى كولنجوود إلى تأكيد أن الفكر الفلسفى ينزع دائماً بطرق لا حصر لها لتنظيم ذاته فى نسق يتمتع بخاصية عامة هى خاصية سلم الأشكال. ويصبح ما هو ضرورى دائم فى الفكر الفلسفى هو «ضرورة التفكير بشكل نسقى». فلكى تؤدى الفلسفة عملها الخاص على نحو صحيح، لابد أن تفهم ما هو ذلك العمل أى يجب أن تنظر الى نفسها على أنها تفكير نسقى. (٢)

---

(١) المرجع السابق ، ص ٣٢١ .

(٢) المرجع السابق ، الصفحة نفسها .

٩ - ملخص الإطار العام لنظرية المنهج الفلسفى عند كولنجوود :

ـ إذا قلنا أن أية نظرية تقوم على إستدلال يتكون من معطيات ونتائج ومبادئ يقوم عليها الاستدلال، فإن نقطة البداية التى تمثل المعطيات التى تنطلق منها حركة سير الحجة الفلسفية عند كولنجوود نحو غايتها المحددة تكمن فى محاولة اكتشاف البنية الخاصة للفكر الفلسفى، فوجدها تكمن فى خاصية تحكم التصورات الفلسفية وهى خاصية تداخل فئاته النوعية، فكانت فكرة «تداخل الفئات» هى الافتراض الذى بدأ به كولنجوود خط سيره المنهجى نحو هدفه الذى هو إسهامه فى تقدم الفلسفة.

ـ وكان على القارئ أن يقبل هذا الافتراض ليرى ما يقوده اليه هذا الافتراض : إما أن يقود الى تفسير للمنهج الفلسفى يتسق مع نفسه ومع تجربة الفكر الفلسفى أو يؤدى الى نسيج من خيوط العنكبوت.

ـ بافتراض تداخل الفئات النوعية للجنس الفلسفى ، لابد من إيجاد الشكل المنطقى الذى يحقق فكرة الترابط بين تنويعات الجنس الواحد .. فكان هذا الشكل هو سلم الأشكال الذى يحقق ترابط تلك التنويعات .. وهو يتميز بخصائص معينة، تختلف فيه كل درجة من درجات السلم عما يليها بطريقة خاصة حين تربط كل حدين متجاورين علاقة خاصة واحدة مركبة من أربع علاقات تجمع اختلافات الدرجة والنوع والتمايز والتعارض معاً.

ـ لو أن الأمر كذلك ستبرز هنا مشكلة تعريف التصور الفلسفى حين تكمن المشكلة ليس فى إيجاد عبارة مفردة جامعة مانعة تحدد جنسه وفصله، بل عبارة تجمع محتويات التصور فى تعريف معقول ومرتب وممتد ومتطابق مع التفسير الكامل للتصور بادئاً من أسفل سلم الأشكال الخاص به، وسينتج عن ذلك؛ أمر يتعلق بالحكم الفلسفى.

ـ يجب أن يكون الحكم الفلسفى وحدة كاملة متناسقة تضم الإثبات والنفى، الكلية والجزئية والفردية جميعاً معاً. وهذا لايعنى خلو الحكم الفلسفى من العنصر الحملى أو

عنصر الوجود . مما سيترتب عليه أن يكون منطق التفكير الفلسفي منطق حملي في جوهره لايخلو من عناصر شرطية لكنها ثانوية .

ـ أما فيما يتعلق بالاستدلال الفلسفي، فإنه لايمكن أن يكون قائماً على الحكم الانفصالي الزائف «إما هذا أو ذاك ولا يجوز جمعهما»، فلا يمكن أن يكون إما استنباطياً بالكامل أو استقرائياً بالكامل، بل لابد أن يعتمد على تعميق معرفتنا وتوسيعها والانتقال بها الى درجة أعلى في سلم الاشكال نفسه سائراً في طريق التطور التقدمي اللانهائي.

ـ والنتيجة الأخيرة لهذا الافتراض أنه يجب أن تكون الفلسفة كلاً نسقياً مترابطاً.

****

١٠- ملخص المنهج الذى اتبعه كولنجوود فى شرحه وعرضه لنظرية المنهج الفلسفى:

١- في البداية نجد أن كولنجود قد افترض فرضاً.

٢- ثم تحقق من صحة الفرض أو قام بالتصديق عليه بالرجوع للتجربة التاريخية الفعلية للفكر الفلسفي.

٣- تم استخلاص النتائج التي يقود إليها الفرض.

٤- التصديق على النتائج بالرجوع الى الوقائع المستمدة من تاريخ التجارب الفلسفية الواقعية.

ومن الملاحظ أنه كان يتخذ في سيره إجراءاً مزدوجاً يعبر عن طبيعة الاستدلال الفلسفي، إجراءاً يجمع الاتساق المنطقي للحجة واتفاقها مع تجربة الفكر الفلسفي، فجمع بذلك بين المنطق والتجربة معاً، أي جمع الطابع الاستنباطي مع الطابع الاستقرائي بالمعنى الخاص، فكان السؤال هل تتفق النظرة العامة للتفكير الفلسفي مع التجربة أم لا ؟ يتغلغل في كل خطوة من خطوات سير الحجة الفلسفية في عرضه لنظرية المنهج الفلسفي، حيث كان يتحرك في خطين متوازيين متسائلاً مرة : «ماذا ينتج بالضرورة عن مقدماتنا ؟ ؟ » ويتساءل مرة أخرى «ماذا نجد في التجربة الفعلية ؟» من هنا كانت مهاجمته لكل حجة تبعدنا عن الحياة والتجربة.

١١- ملخص للقواعد المنهجية عند كولنجوود :

إن الشيء الملفت للنظر حقاً في عرض كولنجوود لنظرية المنهج الفلسفي، هو تحقيقه لشيئين معاً في وقت واحد وهو الجمع بين «الوعد والأداء»، ففي الوقت الذي قام فيه بعرض وشرح نظريته التزم بالفعل بما يقدمه وما ينصح به من قواعد ومبادئ في ذلك العرض والشرح. وهو بذلك يدعو إلى تحقيق المثل الأعلى لما ينبغي أن يكون عليه الفكر الفلسفي، ومن ثم المنهج الفلسفي، وفي الوقت نفسه يعلمنا بالمثال والتطبيق كيف يتحقق هذا المثل الأعلى بالفعل في عمل جاد، وهو بمحاولته هذه يحقق مهمة الفيلسوف الأصيل حين يلتزم بما يدعو الآخرين إلى الالتزام به، ليضرب مثلاً أعلى على الاتساق بين القول والفعل، بين النظرية والممارسة، أي بين المنهج الذي استخدمه في عمله فعلاً، وبين المنهج الذي دعا الآخرين الى استخدامه صراحة .

<u>ومن المبادئ والقواعد المنهجية التي عرضها وطالب بها، والتزم في الوقت نفسه بأدائها ما يلي :</u>

ـ حقق خصوصية تتمتع بها الفلسفة وهي "أن التفكير فيها يعتبر جزءاً منها" (١) فالتزم بمبدأ أن "النظرية في الفلسفة هي جزء أساسي من الفلسفة" (٢) وقدم لنا «قصيدة العقل»(٣) عبر فيها ليس عن انفعالات بل عن تجارب فعلية : تجربته الخاصة وتجربة الفكر الفلسفي عبر تاريخه فحقق مبدأ ضرورة «التفكير بشكل نسقي» (٤). والتزم بتقديم المعرفة في شكل نسقي. والمطالبة بالاستدلال المحكم والمقنع، والتزم بالمبدأ الذي أكد عليه وهو ضرورة أن يفهم الفيلسوف ما هي الفلسفة ، وكيف تتقدم عن طريق فهم المبادئ الفعالة في التجارب الفعلية للفكر الفلسفي.

– التزم بمبدأ أن «معرفة الوقائع سابقة عن تصور فكرة وضع هذه المعرفة في مذهب، أي سابقة على وضع براهين لهذه الوقائع مستمدة من عدد صغير من المبادئ الأولى .. أي سابقة على عرض معرفة لكل مترابط منظم ومعقول لما كان في جوهره معروفاً بالفعل قبل

(١) المرجع السابق ، ص ١٤٥ .
(٢) نفسه ، ص ٣٣٥ .
(٣) نفسه ، ص ١٤٦ .
(٤) نفسه ، ص ٣٢١ .

أن تبدأ عملية التفلسف» [١]، وهو مبدأ دعا اليه والتزم به حين استغرق منه الفصل الأول بالكامل تأكيد الوقائع ممثلة فى النماذج المختارة من تاريخ التجربة العقلانية الفعلية السابقة عند سقراط وأفلاطون وديكارت وكانط وذلك قبل أن يبدأ تفلسفه الخاص وتقديم برهانه البنائي بدءاً من الفصل الثانى .

ـ التزم بالمبدأ الذى وضعه وهو «كل عبارة فى الفلسفة هى عبارة إختبارية فحسب إلى أن يتم التحقق من صدقها بالرجوع إلى الوقائع» [٢] وهو ما كان يطبقه.

ـ ثم عاد وحقق مبدأ فهم الوقائع فى ضوء المبادئ وفهم المبادئ بالاحتكام إلى الوقائع[٣].

التزم بمبدأ التفكير بطريقة فلسفية الذى يعني المراجعة المستمرة لنقطة البدء فى ضوء النتائج التى وصل إليها بحيث لا يسمح لنفسه قط أن تقيده قاعدة حديدية لا تلين أياً كانت[٤] وهو ما التزم به قلباً وقالباً خاصة عندما قادته فكرة سلم الأشكال الى غابة من المفارقات ، فعاد مرة أخرى ليكشف الزيف الذى حدث فى طريق سير الحجة، فأكد على هذا المبدأ بالنسبة للفكر الفلسفى خاصة لأنه فكر لا يعرف افتراضات محضة[٥].

– التزم بالمبدأ المنهجى الذى وضعه والذى يقول : لكى نرفض تفسيراً لموضوع فلسفى يعنى أن نقبل مسؤولية إعطاء تفسير لهذا الموضوع[٦] وهو ما تأسست عليه نظرية المنهج الفلسفى عنده حيث قامت على رفض أن تقلد الفلسفة منهجاً آخر لا يتناسب مع طبيعتها فقدم تفسيراً لمنهج يلتزم بطبيعة الفكر الفلسفى التى تختلف عن طبيعة العلوم الرياضية والطبيعية.

– التزم بقاعدة «كل إيجاب يتضمن سلباً، وكل سلب يتضمن إيجاباً» وهو يعنى أنه كلما أثبت القول الفلسفى شيئاً محدداً أنكر كذلك شيئاً محدداً، وكلما أنكر شيئاً أثبت

---

(١) نفسه ، ص ٢٩٠ .
(٢) نفسه ، ص ٢٤٦ .
(٣) نفسه ، ص ٢٩١ .
(٤) المرجع السابق ، ص ١٨٧ ـ ١٨٨ .
(٥) المرجع السابق ، ص ٢٧٧ .
(٦) نفسه ، ص ٢٣٩ .

شيئاً .. وهو ما حققه بالفعل : فكلما أثبت خصائص معينة تميز الفلسفة أنكر أن تميز هذه الخصائص التفكير العلمي الرياضي والتجريبي، وكلما أنكر خصائص معينة تخص الفلسفة، أثبت أن هذه الخصائص تخص التفكير العلمي الرياضي والتجريبي، فعلى سبيل المثال حين أثبت العلاقة الترابطية التي تحكم أمثلة التصور الواحد في الفكر الفلسفي وهي «علاقة التداخل» أنكر هذه العلاقة فيما يتعلق بالفكر العلمي، وحين أثبت الاستبعاد بين الفئات النوعية للتصورات العلمية أنكره فيما يخص الفلسفة، وهو عندما يثبت التداخل ينكر الاستبعاد.

ـ حقق المبدأ الذي أكد عليه وهو أنه لا يوجد ما يسمى بالنسق الفلسفي الخاص أو الشخصي المكتفي بنفسه [(١)] فكل نسق أو مذهب في علاقة عضوية مع الماضي والحاضر أيضاً، وبناء المذهب يقوم على دمج مادة مستمدة من أعمال الآخرين، وعمل كل مفكر هو إسهامه في المجال الكامل الذي يشعر فيه بأنه متعاون مع الآخرين وهو بذلك أثبت أن الموضوع الفلسفي ليس جنساً ينقسم إلى أنواع يستبعد بعضها بعضاً، ولا هو «كل» يمكن أن تفهم أجزاؤه كل جزء على حدة، فالتزم بوحدة الموضوع الذي يدرسه في مقابل تشتت الموضوع في فضاء علم الطبيعة أو توزيعه عبر الزمان في التاريخ، وهو بذلك يؤكد أن العلاقة بين أي نوعين يندرجان تحت جنس واحد، ليست مجرد تجميع لهما إنما هي علاقة ضرورية تنشأ عن طبيعة الفكر الفلسفي وخصائصه التي تتميز عن فروع المعرفة الأخرى.

ـ أكد مبدأ أن «كل فيلسوف تعلم فلسفة من خلال دراسة فلسفة السابقين عليه.. والفلسفة الجديدة نسخة مطورة من الفلسفة القديمة » [(٢)].

ـ التزم بمهمة الفيلسوف الحقة، وهي انه حيثما يقف لابد أن يعرف أين يقف ويلخص تقدمه ومساره حتى النقطة التي وقف عندها [(٣)]. فالتزم بإعادة تفسير وتأكيد الفلسفات السابقة بوصفها عناصر داخل نسقه الخاص فجمع بذلك الكلي والجزئي والفردي في وحدة مترابطة، والتزم بمبدأ المعرفة الفلسفي السقراطي، وهو أن الفلسفة لم تجعلنا نعرف

(١) المرجع السابق ، ص ٣٠٩ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٣١٨ .

(٣) نفسه ، ص ٣١٦ .

اشياء كنا نجهلها، بل جعلتنا نعرف بطريقة مختلفة اشياء كنا نعرفها بالفعل، فكإن عرضه لنظرية المنهج يحقق هذا المبدأ.

– التزم بالمبدأ الذى أثبته وهو أن جسد أى علم فلسفى يتألف من قضايا حملية لا من شرطية فقط كما هو الحال فى العلوم الرياضية والتجريبية[١] فقدم موضوعه بطريقة حملية والتزم بمبدأ الدليل الأنطولوجى حيث لا يمكن إدراك الموضوع إلا بوصفه موجوداً بالفعل، أى ماهيته تتضمن وجوده ، فحقق معادلة الفكر الفلسفى فى الجمع بين إدراك الماهية والوجود معاً، حين أثبت ما تعهدت به الفلسفة وهو أن موضوعها ليس فرضاً محضاً وحقق طبيعة السؤال الفلسفى وهو الجمع بين : كيف يفكر الناس وعما إذا كانوا يفكرون بطريقة صحيحة أو خاطئة، وهما سؤالان لا يمكن أن ينفصلان فى أى علم فلسفى .. وهو بذلك جمع بين الفهم والنقد معاً، فعرض الإسهام المنهجى لكل من سقراط وأفلاطون، وديكارت، وكانط وغيرهما عرضاً ونقداً فى الوقت نفسه.

★★★★

١٢- مصادر المنهج الفلسفى عند كولنجوود :

لقد أكد كولنجوود على فكرة «الاندماج والنقد» التى تحقق الترابط والتواصل المستمر بين أجزاء الكل الفلسفى عبر حركة التجربة الفعلية فى امتدادها التاريخى عن طريق التداخل بين فئات الجنس الواحد .. حين تنبثق النظريات المحددة والمنظمة بفعل الاندماج والنقد، وهو ما أكد عليه كولنجوود وقام به بالفعل [٢].، لكن يبقى علينا أن نشير إلى العناصر التى قام كولنجوود بدمجها فعلاً فى نظريته والعناصر التى نقدها وتركها باعتبارها عناصر سلبية، يعنى ما أخذه وصدق عليه باعتباره صواباً، وما تركه باعتباره زيفاً.. لكى يدخل كل هذا فى نسيج عمله .

أن المشكلة التى تقابلنا هنا هو أن كولنجوود نفسه لم يذكر العناصر الإيجابية المستمدة من سابقيه صراحة والمطمورة فى نسيج نظريته*، وهو ما يصعب الأمر علينا .. لكن ما

(١) نفسه ، ص ٢٦٢ . .

(٢) المرجع السابق ، ص ٣٢٠ .

*رغم أنه فى كل خطوة من خطوات سير حجته كان يأتى بالوقائع التى تؤكد فكرته.

يشفع له فى هذا المبدأ الذى أكد عليه والتزم به وهو اعترافه الصريح والواضح بأن كل نسق أو مذهب فلسفى هو على علاقة عضوية مع الماضى والحاضر أيضاً[1]، وأن كل فلسفة فى جانب من جوانبها مستعارة من فلسفات الماضى، وفى جانب آخر عبارة عن تعاون مع فلسفات الحاضر[2]، وأكد أن «المذاهب الكبرى فى الماضى تبنى دائماً عن طريق دمج مادة مستمدة من أعمال الآخرين»[3] وهنا نقف لنسأل عن عملية الدمج والنقد التى قام بها كولنجوود، لنسأل ماذا أخذ من سابقيه ومن معاصريه، وماذا ترك، وماذا أضاف ؟.

بداية أقول : لم يغزل كولنجوود نسيجاً لأفكار من أعماق ذهنه فحسب، بل قدم لنا نتائج تجربته الخاصة، ونتائج تجارب الآخرين فى هيئة نسقية منظمة، وهو فى كل خطوة من خطواته كان يؤكد الصفة الاختبارية التجريبية للمنهج الفلسفى حين كان يطرح السؤال «هل تلك النتيجة تتفق مع ما نجده فى التجربة الفعلية ؟»، فقد كان يعتبر أن أية حجة لا تخضع نتيجتها لمثل هذا السؤال تعتبر معيبة من الناحية الفلسفية[4]. وطبقاً لهذا المبدأ كان على صلة دائمة بالماضى والحاضر وبالفكرة المعيار التى يتصورها للمنهج الفلسفى، فنجده ينتفع بأفكار هيجلية الأصل قد تكون مستمدة من هيجل مباشرة أو مستمدة من معاصريه فى اكسفورد الذى اعتنقوا أفكار هيجل حتى أطلق عليهم الهيجليون الجدد فى الفكر الإنجليزى ...

لكن إذا كان كولنجوود فى نظرية المنهج الفلسفى اختار أربعة نماذج من تاريخ الفكر الفلسفى بوصفها اسهامات حيّة وفعلية ووقائع تؤكد الاهتمام المباشر والصريح بنظرية المنهج الفلسفى ... فمن باب أولى نقف أولاً عند هذه النماذج : سقراط وافلاطون وديكارت وكانط لنرى ما الذى أخذه منهم وما الذى تركه؟..

إذا كان سقراط لم يتبين العلاقة بين طبيعة الفكر الفلسفى والفكر الرياضى، وجاء من بعده أفلاطون فتبينها لكنه لم يسبر أغوارها تماماً، فإن فيلسوفنا قد سبر أغوار هذه العلاقة تماماً حين تأسست نظرية المنهج الفلسفى عنده على المقارنة الدقيقة بين الفلسفة والعلم

---

(١) المرجع السابق ، ص٣٠٨ .

(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٣) المرجع السابق ، الصفحة نفسها .

(٣) المرجع السابق ، ص ٢٩١ .

(الرياضي والتجريبي)، لكن يبقى أن ما أخذه من سقراط هو المبدأ السقراطي الذي أفاد منه كولنجوود كثيراً وهو المبدأ الذي يؤكد أن ما نسعى إليه في البحث الفلسفي ليس اكتشافاً لشيء ما كنّا نجهله، بل أن نعرف على نحو أفضل شيئاً ما كنّا نعرفه من قبل على نحو ما[1] . إلى جانب ما وصفه كولنجوود بأنه ابتكار سقراط المنهجي وهو أن المعرفة ينبغي البحث عنها داخل النفس، وهي تخرج إلى النور عن طريق السؤال، وسيهتم كولنجوود اهتماماً كبيراً فيما بعد ـ بنشاط التساؤل، ويكتب في سيرة حياته فصلاً كاملاً عن منطق السؤال والجواب[2]، وما صدق عليه في فلسفة أفلاطون واعتبره إسهاماً في نظرية المنهج الفلسفي، هو تصوره للفلسفة باعتبارها المجال الذي يتحرك فيه الفكر بحرية تامة، ولا تقيده قيود سوى ما تفرضه الفلسفة على نفسها لاستمرار حجة معينة [3]وهو ما التزم به كولنجوود في نظريته.

أما عن ديكارت، فإن فيلسوفنا يختلف معه فيما يتعلق بالتاريخ الفلسفي، ذلك لأن ديكارت من أنصار التنكر للماضي، في حين يرى فيلسوفنا أن المذاهب الفلسفية السابقة من شأنها أن ترسم للفيلسوف الحدود التي يستطيع أن ينطلق منها، وأن يتبين المشاكل التي يجب عليه أن يحلّها إن لم تكن حُلّت، أو يُكمل حلّها إن كان تم منها شيء، أو يحلها بطريقة جديدة ... وكولنجوود يثبت أن ديكارت رغم أنه من أنصار التنكر للماضي، إلا إنه لم يُقم مذهبه إلا على أساس ما فعلته المذاهب السابقة في التماس منهج العلم الرياضي... ومع ذلك فديكارت «لم يعتقد أن التاريخ في حقيقته فرع من فروع المعرفة إطلاقاً» [4].

وإذا كان ديكارت لم يميز بشكل صريح وضع الفلسفة عن العلوم الأخرى ، حتى أخذ على عاتقه أن يعمل في المستقبل بمنهج يمكن تطبيقه على فروع المعرفة الثلاثة الميتافيزيقا والعلوم الطبيعية والرياضية دون تمييز بينهما، فإن كولنجوود قد أنكر عليه ذلك،

(١) مقال عن المنهج الفلسفي، الترجمة العربية ،ص ١٥٣ .

(٢) راجع سيرة حياته، الفصل الخامس ، ص ٢٤ فما بعدها.

(٣) كولنجوود : مقال عن المنهج الفلسفي، الترجمة العربية، ص ١٥٦.

(٤) كولنجوود : فكرة التاريخ ، ص ١٢٣ .

واتفق فى ذلك تماماً مع كـانط حين هاجم ديكارت فى هذه النقطة، وأكـد على ضـرورة التمييز بين الفلسفة والعلوم. إلا أن هجوم كانط كان منصباً على استخدام المناهج الرياضية فى الفلسفةوانتهى إلى أن استـخدام هذه المناهج لن يؤدى الى شىء غير «بيوت من ورق»، فإن فيلسـوفنا هاجم استخدام المناهج العلميـة (رياضية وتجريبية) فى الفلسـفة، وانتهى الى نفس النتيجـة التى انتهى اليها كـانط بل استخدم نفس تعبيراته تقريباً إذ يؤكـد أن الفلسفة تعتمد على اساس أن تصوراتها تـتنوع فى فئات متداخلة على العكس من تصورات العلوم الرياضيـة والتجريبيـة، فلو قبل القارئ هذه الدعوة المبنية على أننا سوف نرى ما يقـود اليه هذا الافتراض : فهو إما أن يقودنا إلى تفسيـر للمنهج الفلسفى تفسيراً يتسق مع نفسه ومع تجربتنا فى التفـكير الفلسفى، أو يؤدى الى نسيج من خيـوط العنكبوت ، أو بيت من ورق، أو قلعة فى الهواء، أو بأى أسلوب يعبر عن استدلال خاطئ (1). إلا ان فيلسوفنا اخذ على كانـط أنه شطر الفلسفـة شطرين وأخفق فى تـأمل العلاقـة بين هذين النصفـين : الفلسـفة النقدية والميتافـيزيقا ... على العكس من كولنجوود الذى أكد تأكـيد شـديداً على الاتصال بينهما فـجعل العلاقة بين الموضوع والمنهـج علاقة لا تنفصل ومع ذلك تتمـايز أى يحكمها مبـدأ «تمايز بلا انفصال» أى «تمايز بـلا اختلاف» فى التنويعـات التى تجسد جنسـهما مـعاً. لذلك نجد عنده أن سؤال ما الفلسفة لا ينفصل عـن سؤال ما ينبغى أن تكون عليه الفلسفة، وحين يعرض طبيعة الفلسفة يعرض فى الوقت نفسه خصائص المنهج الفلسفى.

إلا أن كولنجوود يـتفق مع النماذج الأربعة التى ذكـرها فى التركيز المبـاشر والصريح على قضية المنهج وفضلاً عن النماذج الأربعة التى ذكرها كولنجوود نجد عنده مجموعة من الأفكار التى نجدها عند سابقيه تؤكد معظمها الأثر الهيجلى أهمها :

- فكرة هيجل «العقل يحكم التاريخ»(2) فكان تأكيده على أن التطور الفلسفى اتخذ مسـاراً عقلياً فى التاريخ فكان تأكـيده الشديد على ضـرورة «دراسة تاريخ الفلسفة بإمـعان وتحليل»، كما أنه استمد من هيجـل فكرته التى تقر بأن أفكاره ليست جديدة بل هى قديمة

---

(1) المرجع السابق ، ص ٣٤٥ .

(2) هيجل : محاضرات فى فلسفة التاريخ، الجزء الأول ، العقل فى التاريخ، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام. ط ٣ سنة ١٩٨٣، ص ٤٥

قدم الفلسف اليـونانية [١]. وهو ما يؤكده المبدأ السقـراطى الذى تبناه كولنجوود . كما أنه يتفق مع هيجل فى أن الفلسفة «لا ينبغى عليها أن تستعير منهجها من علم آخر، بل لابد أن ينبع من صـميم مـوضوعهـا ذاته»[٢]، كمـا يتفق مـعه فى رفـض المنهج الرياضى والعلمى التجريبى بعـد عرضهما والانتـهاء إلى أنهما لا يصلحـان كمنهج للفلسفة، وينتـهى ـ كما انتهى هيجل ـ إلى أن المنهج الفلسفى، تحليلى (تجريبى) وتأليفى (رياضى) فى آن واحد.

كما يتـفق معه فى أن هذا ليس مـجرد جمع للمنهجـيين المتناهيين معـاً، إنما هو مزيج ودمج بينهـما، وهو يتفق مـعه فى ضـرورة دراسة نسيج الفكـر الفلسفى بغيـة الكشف عن طبيعته وما هيته، وانتهى كل منهما إلى أن الفكر الفلسـفى له طابعه الخاص لكن السؤال هنا هل الطابع الجدلى الهـيجلى الذى يميـز منهج الفكر الفلسـفى عند هيجل هو الطابع نفـسه عند كولنجوود ؟

إن الفكر عند هيجل جـدلى الطابع، يسير على إيقـاع ثلاثى من إيجاب إلى سلب إلى تأليف بينهما، تلك هى ماهيـة الفكر وطبيعة الروح [٣] فالمرحلة الثالثـة عند هيجل ليست نتـاجاً للمـرحلتـين السابـقتـين وإنما هى الأسـاس المطلق أو الحقـيـقة النهـائيـة للخطوتين السابقتين بحيث تبدو هاتان الخطوتان بالنسبة لهذا الأساس جوانب ناقصة ومجردة [٤] إلا أن المنهج الفلسـفى عند كولنجوود يخـتلف عن الجدل الهـيجلى فى نقطة جـوهرية؛ فعلى حين يقرر هيجل أن لحظة من لحظات الحـقيقة تظهر فى التاريخ الفلسفى يتبـعها لحظة ثانية مضادة، تخـرج من جوف اللحظة الأولى أى موضوع ونقيض ومركـب منهـما، لا نجد هذا المنهج الديالكتيكي بـالصورة الهيجليـة عند كولنجوود، إذ أن كل لحظة تاريخـية فى تاريخ الفكر الفلسفى عنده تحكمهـا علاقة واحدة، وواحدة فقط، ليست تضـاداً مطلقاً، أى ليست انتقالاً من الموضوع ونقيضـه، بل انتقال من درجة إلى درجة أخرى على سلم أشكال الفكر الفلسفى، وكل درجة تخضع للعلاقة نفسها المركبة من أربع علاقات والتى تجمع اختلافات

---

(١) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٢) د. إمام عبد الفتاح إمام : المنهج الجدلى عند هيجل، دراسة لمنطق هيجل، دار التنوير للطباعة والنشر ط٢ سنة ١٩٨٢، ص ٩ ، ص ١٦ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٢١ .   (٤) المرجع السابق، ص ٧٢ .

الدرجة والنوع والتمايز والتضاد ،فليس هناك مثلث كما عند هيجل، كما أنه ليس هناك تضاد مطلق على سلم الأشكال، بل هو نسبى فليس هناك شر خالص، وخير خالص، ثم مركب منهما، بل هو تركيب، أو مركب فى كل درجة من درجات السُلّم، لأنه سُلّم متدرج متصل، الحد الأعلى فيه هو نوع من أنواع الجنس نفسه مثله مثل حده الأدنى إلا أنه يختلف عنه فى الدرجة كتجسيد مناسب أكثر لماهية الجنس، ويختلف فى النوع أيضاً كتجسيد نوعى مختلف، وينتج عن ذلك أنه لا ينبغى أن يتمايز عنه فحسب، بوصفه أحد التنويعات التى تختلف من واحد لآخر ، بل يتعارض معه أيضاً بوصفه نوعاً أعلى لما هو أدنى، وبوصفه نوعاً مطابقاً نسبياً لماهية الجنس .. وهو لا يملك الصفة النوعية التى تجعله صادقاً فقط، بل يملك أيضاً ما يدعيه منافسه زيفاً، وهكذا ينفى الحد الأعلى ما هو أدنى، وفى الوقت نفسه يعيد إثباته من جديد باعتباره جزءاً أو شريحة من ذاته [1]، وهنا يتحقق التداخل بين الحدين لا الانفصال بين المتضادين لذلك يرفض كولنجوود استخدام الكلمات الجدلية .. إذ يقول، لا يحق لنا أبداً استعمال كلمات كالتناقض أو التنافر، وقضية، تجمع بين قضيتين أو توفق بينهما [2] كما أن الاختلاف بين شكل المثلث (عند هيجل) وسلم الاشكال (عند كولنجوود) يجعلنا نؤكد أن الصورة المنطقية للتطور عند كليهما ليست واحدة، رغم أن مبدأ التطور واحد عند كليهما، وهو لا يعنى انبثاق شىء جديد كل الجدة من القديم، وهو المبدأ السقراطى (الذى أكده كولنجوود) الذى حققه أرسطو فى قوله بالانتقال من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، وأخذ به هيجل حين تأسس التطور عنده من الضمنى الى العلنى، من الشىء إلى نقيضه، إلا أنه عند كولنجوود هو انتقال من درجة مركبة من علاقات أربع إلى درجة أخرى مركبة من نفس العلاقات على سلم أشكال المعرفة الذى شرحه فى الفصل الثالث .. ولا شك أن الارتقاء من درجة الى درجة فى سلم متدرج يختلف من ناحية الشكل المنطقى على الأقل عن المنطق الجدلى ثلاثى الشكل عند هيجل.

غير أن فكرة تقدم الفلسفة شغلت معظم الفلاسفة خاصة الهيجليين الجدد فى أكسفورد الذى بحثوا فى فكرة الحقيقة باعتبارها نسقاً تكون علامته المميزة هى الترابط

(١) مقال عن المنهج الفلسفى، ص ٢١٨ .   (٢) فكرة التاريخ، ص ٢١٩ .

والتوافق في ارتباط جميع الأجزاء في الكل، فنجد هذه الفكرة الهيجلية الأصل قد انتشرت عند جرين وبرادلي وبوزانكيت وغيرهم وصولاً إلى كولنجوود .. لكن كولنجوود حين وصف معرفتنا الفلسفية بأنها تطور كما أنها تحسين وازدياد دائم فضلاً عن كونها توسيعاً وتقوية لذاتها في وقت واحد [1]. إذ يؤكد تأثره بنظرية التطور عند داروين إذ يقول : «لقد وجدنا أنفسنا منذ عهد داروين مضطرين للتسليم بهذه النظرية أو تصويرعملية الطبيعة على أنها شبيهة بعملية التاريخ في ناحية من النواحي التي لم يفطن إليها هيجل تلك هي ما تتمخض عنه من أشكال جديدة تضيفها الى صرحها كلما تقدمت في نشاطها» [2].

وقد نقل كولنجوود فكرة التطور في أشكال الطبيعة الى الأشكال الفلسفية ليؤكد بذلك ما أكده في كتابه فكرة الطبيعة (وهو الكتاب الذى كتبه بعد المنهج الفلسفي مباشرة) وهو الصلة الوثيقة للغاية بين العلم والفلسفة [3].

على أن فكرة تقدم الفلسفة حين تستهدف إيجاد نظرة متزايدة المعقولية إلى الأشياء، بحيث تكون المذاهب الماضية هي الخطوات المتعددة في عملية التقدم هي فكرة قال بها توماس هل جرين أيضاً، وهناك لا شك سنجد أن المذهب التجريبي سيكون إحدى هذه الخطوات الهامة، إلا أن الفلسفة عند جرين تتقدم بطريقة ديالكتيكية هيجلية[4]. قد ربط جرين بين بحث هيوم في الطبيعة البشرية وبين نقد العقل الخالص عند كانط حين ارتفعت الحركة الديالكتيكية الفكرية من مرحلة (هيوم) إلى مرحلة جديدة أعلى (كانط) وهو أهم نقطة تحول في تاريخ الفلسفة الحديثة .. وهو ما سنجده عند كولنجوود في منطق السؤال والجواب، وقد أكده جرين حين ربط بين هيوم وكانط ربطاً وثيقاً عن طريق أن أحدهما قد سأل سؤالاً والآخر قد أجابه. فنزعة الشك عند هيوم قد هزت الفكر من أعماقه بفضل اتخاذها من التساؤل موقفاً أساسياً، وبذلك مهدت الطريق لإجابة من نوع جديد، قدمها كانط في «نقد العقل الخالص»، ولذلك فإن كانط يُعد الخليفة الحقيقي لهيوم [5]، وهكذا

---

(١) راجع. مقال عن المنهج الفلسفي، الترجمة، ص ٢٩٦ .

(٢) كولنجوود : فكرة التاريخ ، ص ٢١٢ ـ ٢١٣ .   (٣) كولنجوود ، فكرة الطبيعة، ص ٢ ـ ٣ .

(٤) راجع الفلسفة الانجليزية فى مائة عام ، جـ ١ ص ٣٣٣ .

(٥) المرجع السابق ـ ص ٣٣٤ .

سارت الفلسفة فى خط التحول الديالكتيكى الذى أرساه هيجل والذى شرح كولنجوود صورته المنطقية بطريقته الخاصة فى سلم الأشكال.

كما تأثر كذلك كولنجوود بالفليسوف المثالى إدوارد كيرد Edward Caird (١٨٣٥ - ١٩٠٨) وبخاصة فيما يتعلق بالنقد الذى وجهه كيرد لكانط عن مظاهر الثنائية التى يحفل بها مذهب كانط، وضد التمييز والفصل الذى تكرر لدى كانط بين عناصر التجربة والفكر، والتجريدات والتحديدات التى هى مميزاته السطحية .. وبوجه خاص فى تلك الفكرة الرائعة «فكرة الهوية مع الاختلاف» التى بدونها لما استطاع الفكر أن يتقدم خطوة واحدة نحو الحقيقة الفلسفية. فإذا ما وضعنا الوجود واللاوجود، أو أى متضايفين آخرين، كلا مقابل الآخر، فلن نستطيع أن نقول إنهما مختلفان أو أنهما فى هوية، ولا تكمن حقيقتهما فى اختلافهما ولا فى هويتهما، وإنما فى هويتهما مع اختلافهما. فالاختلاف لا يقل أهمية عن الوحدة، إذ أن الوحدة المطلوبة فى الفلسفة هى وحدة فردية تظل محتفظة بنفسها، ليس فقط على الرغم مما يكمن فيها من اختلاف، بل فى هذا الاختلاف ذاته ومن خلاله، ولا تتجاوز الاضداد والخلافات إلا لتنحل ثانية إلى أضداد وخلافات أعلى، ثم تسترجع ذاتها مرة أخرى على مستوى أعلى من هذا [١]، وكان كيرد قد سعى فى تعريفه للنمو أو التطور إلى إيجاد مركب يجمع بين هيجل وسبنسر، أو على الأصح صبغ سبنسر بصبغة هيجلية... فجعل النمو عملية تفاضل (أو تنوع) وتكامل فى آن واحد، أى أنها عملية يزداد فيها الاختلاف دواماً، لا على حساب الوحدة، لكن على نحو من شأنه تعميق الوحدة أيضاً، هذا ما ذكره فى كتابه تطور الدين، وكذلك قوله فى نفس الكتاب : «إن النمو عملية يصعب وصفها بلغة متسقة منطقياً، ففيها يتغلغل الاختلاف والوحدة كل منهما فى الآخر على نحو وثيق تماماً، غير قابل لأى إنفصال» [٢] وهنا نجد فيلسوفنا العظيم كولنجوود يجد اللغة المنطقية المتسقة، والشكل المنطقى الدقيق الذى يوضح به علاقة النمو والتطور والاختلاف والتضاد والتمايز، فى وحدة عضوية لا تنفصم.

على أن الأثر المباشر الذى جاء عن طريق الصداقة المباشرة كانت مع جون الكسندر

---

(١) راجع : المرجع السابق، جـ ١، ص ٣٥٥ ـ ٣٥٧ .

(٢) المرجع السابق، ص ٣٥٨ .

سـمث J. A. Smith (١٨٦٣ - ١٩٣٩) وهارولد هنرى جـويكم H. H. Joachim (١٨٦٨ - ١٩٣٨) كانا كلاهما معاصراً لكولنجوود فضلاً عن صداقتهما الحميمة له، وقد كان كولنجوود يدفعهما لتطوير الاتجاه العام لمدرسة جرين ـ كما ذكـر فى سيرة حياته (١) .. وكان سـمث قد اتصل شخصياً منذ وقت مبكر بالـهيجليين وممثليها البـارزين ، مثل جويت، وإدوارد كيرد، ونتلشيب الذى كان المشرف عليه فى الكلية كما استمد رصيداً من الأفكار الهيـجلية من برادلى وبوزانكيت (٢) التى انعكست بدورها على كـولنجوود الذى كـان صديقـاً له وكان يعيش فى الوسط الهيجلى نفسه .. وأهم تـأثير لسـمث على فكر كولنجوود حين كان الأول حلقة الوصل بين الهيـجلين فى اكسفورد والهيجلين الإيطالين أمثال جـوفانى جنتيلىGentile فضلاً عن كروتشه، وأسفـرت جهوده عن موجة قوية من الإعجاب بكروتشه فى اكـسفورد خاصة بعد زيارة قـام بها كروتشه ذاته(٣)، وكـان تأثيـر ذلك على كولنجـوود فيما يتـعلق بالطابع التاريخى أنه كتب فى عام ١٩٢١ مـقالاً بعنوان فلسفـة التاريخ عند كروتشـه (فى جريدة هبرت الجـزء ١٩ عام ١٩٢١ ص ٢٦٣ - ٢٧٨) يهاجم فـيها كروتشـه لأنه اعتقد أن الفلسـفة قد تم امتـصاصها أو استيعابهـا فى التاريخ، لدرجة أنهـا تبطل تماماً لأن التـاريخ قد تكفل بها فـعلياً، .. ووافق كولـنجوود على مثـالية جيوفانى جنتيلى بأن الفلسـفة والتاريخ على صلة وثيقة (٤). وهو ما أبرزه كولنجـوود فيما بعد حين أكد أن الطريق للمـعرفة فى كافة فروع الفلسفـة لا يتم إلا من خلال تفكير نقدى فى تاريخها باعتبـاره مرحلة تمهيدية لعمل الفيلسوف ، أى كجـزء من نظريته الخاصة، وهو يتفق فى هذا مع هيجل.

أمـا فيـما يتـعلق بأثر هارولد هنرى جـويكم (١٨٦٨ ـ ١٩٣٨) على كولنجـوود هو تأكيـدهما على الترابط النسـقى للحقيـقة ، فمن أهم كـتب جويكم «طبيـعة الحقيـقة» سنة ١٩٠٦ يؤكـد فيـه جويكم على ضـرورة النظر الى الحـقيـقة على أنهـا هى حقيـقـة النسق

---

(١) Collingwood, An Autobiography, pp, 17 - 18.

(٢) راجع الفلسفة الإنجليزية فى مائة عام جـ ١، ص٣٩٥ .

(٣) المرجع السابق، ص ٣٩٦ .

(٤) The Encyclopedia of Philosophy by Paul Edwards, Vol2, Colling wood).

فحسب، أى هى الترابط داخل كل أكبر للمعرفة والوجود، وداخل الكل الكامل لهما آخر الأمر وقد أطلق على هذه النظرية اسم نظرية الترابط الكامن [١] وهى تعنى عنده أن الحقيقة تتكشف فى توسط عقلى داخل نسق، فكل حكم جزء من تركيب عام للمعنى بدونه لا يكون الحكم شيئاً؛ وهو مرتبط ارتباطاً وثيقاً بأساس يستمد منه معناه المحدد، هذا الأساس هو كل المعرفة أو الوجود [٢] إلا أن جويكم نفسه بعد أن قدم نظريته فى الترابط وعرضها بدقة وإحكام كبيرين يعترف بأن نظرية الترابط لايمكن أن تأتى بالحل المرضى لطبيعة الحقيقية، وأن مآلها إلى الانهيار فهو يرى أنها لا تنطبق إلا على حقيقة مثالية لا يمكن أن تبلغها المعرفة البشرية أبداً. فمعرفتنا المتناهية مقالية discursive دائماً، وهى دائماً معرفة «عن» شىء غيرها، وبالتالى فإن أية نظرية نصوغها عن الحقيقة لايمكن إلا أن تكون نظرية «عن» حقيقة أسبق منها فحسب. لذلك فإن فكرة الترابط لايمكن أن ترتفع فوق مستوى معرفة مهما بلغت فلن تزيد على ما تبلغه الحقيقة بوصفها تطابقاً، بل إن هذا يستتبع أيضاً أن نظرية الترابط ذاتها لايمكن أن تكون لها صحة كاملة، إذ لايمكننا أن نثبت أنها علامة للحقيقة المطلقة، بل إننا نرجح ذلك فحسب..وهكذا اعترف جويكم بانهيار نظريته الخاصة، حتى مع تأكيده أنها تغوص فى قلب المشكلة على نحو أعمق مما تغوص فيها أية نظرية أخرى[٣] وبما أن كتاب «طبيعة الحقيقة» لجويكم ليس بين يدى كى استطيع أن أرى وجه المقارنة بينه وبين نظرية كولنجوود فيما يتعلق بالترابط النسقى، فإننى سأعتمد على ما ذكره رودلف متس (فى كتابه الفلسفة الانجليزية فى مائة عام) حين أرجع هذه النتيجة غير المرضية الى خطأ ما ربما يكون فى الأسس الفلسفية التى نشأت منها النظرية ورأى أن «المشكلة تكمن فى تلك الهوة السحيقة التى وضعها برادلى بين المظهر والواقع، والتى استبقاها جويكم فى صورة انفصال أكبر مما ينبغى بين المعرفة البشرية والحقيقة المطلقة، فالمثل الأعلى مرفوع فوق الواقع الفعلى إلى حد لا يتيح له أن يجد فى هذا تعبيراً عنه وتجسداً له. فالخصومة الشديدة بين مذهب المطلق وبين المذهب البرجماتى مثلاً ترتكز

---

(١) الفلسفة الإنجليزية فى مائة عام، جـ١ ص ٤٤٦.

(٢) المرجع السابق ، الصفحة نفسها.

(٣) المرجع السابق ، جـ ١ ص ٤٤٨ .

اساساً على التقابل بين مذهب يتخذ من المثل الأعلى غاية له ومذهب لا يتركز إلا فى مجال التجربة البشرية»[١].

هنا ـ استناداً إلى تحليل متس لنظرية الترابط عند جويكم ـ استطيع أن أقول أن فيلسوفنا قد تجنب الخطأ الأساسى فى هذه النظرية، وقضى على الهوة السحيقة التى وضعها برادلى بين المظهر والواقع، بل قضى بذلك على كل انفصال زائف قال به الفكر الأوروبى، حين عرض نظريته المنهج الفلسفى اعتماداً على تداخل الفئات، وسُلّم الأشكال الذى وضح به متدرج علاقة الترابط بطريقة منطقية متسقة فى نسق متدرج للحقيقة، تتدرج فيه الأشكال بين طرفين طرف أدنى يمثل أدنى درجات الحقيقة، وطرف آخر يمتد إلى ما لا نهاية مفتوح دائماً على المستقبل ، فى حركة تطورية تستوعب السلب والإيجاب، التنوع والاختلاف، التمايز والتعارض فى وحدة واحدة لا انفصام فيها .. وفى كل مرحلة على السلم تكتسب فيها الذات العارفة كل معرفة سابقة، وتابعة للتجربة الكلية والجزئية والفردية وتقوم بتصحيح تحريفاتها متطلعة بذلك نحو ما ينبغى أن يكون عليه الفكر فى المستقبل. من هنا يحقق كولنجوود رسالة الفيلسوف حين يكون على وعى بما هو صواب فى تلك الأشكال الدنيا ، ويتجاوزها إلى معرفة أعلى، وهكذا يوجد العقل المطلق فى حياة كل عقل فردى إلى المدى الذى يثير فيه العقل الفردى المشكلات ويقوم بحلّها على نحو أفضل، وبطريقة أفضل، وبقدر ما تستمر هذه العملية تعبيراً عن النشاط الفلسفى الدءوب الذى لا يقنع أبداً بما يحققه، فإن كل عقل يُعدّ متناهياً ولا متناهياً معاً، فالحقيقة ليست نسقاً أو مذهباً تاماً للفلسفة ككل، إنها ببساطة الطريق الذى يتم فيه تجاوز ورفع كل نسق أو مذهب فردى سعياً نحو اللانهائى.. على أن المشكلة الرئيسية فى المعرفة حين تأسست على انفصال بين الذات أو الموضوع ، عارض كولنجوود هذا الانفصال بينهما وقال «بالتمييز بدون انفصال» وهما مقترنان منذ البداية عن طريق التفكير بمنطق السؤال والجواب، فالمعرفة نشاط فعال يكشف فيه العقل حقيقة الواقع بالسؤال المحدد والواضح الذى يطرحه على هذا الواقع، والواقع مبدأ فعال يكشف عن ذاته لنا فى عملية التفكير فى إجابة عن السؤال .. وبذلك يحل لنا كولنجوود مشكلة المعرفة بهذا المنطق الذى ترتفع فيه المعرفة من مرحلة

(١) المرجع السابق ، الصفحة نفسها.

إلى أخرى عن طريق تقديم إجابة لأسئلة معينة تمثل مشكلات محددة قد يطرح الفيلسوف سؤالاً (هيوم) ويأتى فيلسوف آخر يقدم إجابة هذا السؤال (كانط) ، قد يعد فيلسوف بوعد لا يستطيع إنجازه (كانط) ثم يأتى فيلسوف آخر ينجزه (هيجل) .. وهكذا يتم الترابط بين السابق واللاحق فى حركة تطورية تحكمها المشكلة والحل، أو السؤال والجواب.

مما سبق يتضح لنا أن معظم الشواهد التى ذكرناها بوصفها مؤثرات أثرت فى تفكير كولنجوود جميعها مثالية الطابع، هذا ما يجعلنا نطرح السؤال - الذى طرحناه من قبل - وهو ما يتعلق بالاتجاه الفكرى الذى ينتمى اليه كولنجوود، الواقعى أم المثالى، هذا يجعلنا نقف قليلاً عند كولنجوود بين المثالية والواقعية.

****

١٣ ـ كولنجوود بين المثالية والواقعية

لقد بدا لنا كولنجوود - من الشواهد السابقة - أنه أقرب إلى المثالية فى تبنى أفكارها.. خاصة وهو يعارض الواقعية بشدة ، إلا أن التحليل الذى قدمه لنا فى نظرية المنهج الفلسفى رغم تغلغل العناصر المثالية فيه، بحيث تجعلنا نستطيع أن نقول إن الروح المثالية تسكنه .. يؤكد أن نظريته المنطقية تقضى تماماً على التعارض بين المثالية والواقعية وتزيل الحدود الفاصلة بين المعسكرين وتخفف من حدة التوتر بينهما إذا ما فكرنا من منظور التصورات التى تتداخل فئاتها النوعية، لا من منظور التصورات التى يستبعد بعضها بعضاً، وإذا نظرنا إلى الواقعية والمثالية بوصفها نوعين لجنس واحد هو التفكير الفلسفى، فإن الفئتين ستتداخلان معاً. وبمبدأ تداخل الفئات عند كولنجوود تنحل إشكالية الانفصال الزائف بين الفريقين، وعليه فليس هناك مثالية محضة وليس هناك واقعية خالصة، بل هناك امتزاج وانصهار بين عناصر مثالية وعناصر واقعية. وفلسفة كولنجوود ما هى إلا تطبيق لهذا المبدأ حين يجعل النظرية الفلسفية تنبثق من دراسة الوقائع وهى بذلك ليست افتراضاً محضاً، بل هى الوقائع نفسها أكثر اكتمالاً فى الفهم ولا يمكن الفصل إطلاقاً فى الفلسفة بين النظرية والوقائع، رغم وجود تمايز بينهما، وهو بعينه التمايز الموجود بن تصورات المعرفة الفلسفية المصاغة فى سلم الاشكال.

نستطيع أن نقول أنه فى ظل العناصر المكوّنة لنظرية المنهج الفلسفى عند كولنجوود لا نستطيع أن نقول عنه إنـه مثالى ولا واقعى . إذ أنه فى ظل مبـدأ تداخل الفئات وفكرة سلم الأشكال، وفكرة النسق، وتأكـيد العلاقـة العضوية مع فلسـفات الماضى والحاضـر، وتشابه المناهج مهـما اتسع اختـلافها فى أنها جـميعـاً أمثلة وشواهد للمنهج الفلسـفى، .. تتداخل الفلسفات فى سلـم للأشكال ويتم القضاء على الاستبـعاد المتبادل بينهـا.. لكن كولنجوود كان معارضاً للواقعية ، كيف نفسر هذه المعارضة إن لم تجسد موقفه المثالى ؟ إن كولنجوود لا ينكر ـ كما بينا ـ أن كل فلسـفة تختلف عن الأخرى فى النوع والدرجة معـاً وكل فلسفة تتميز عن الفلسفة السابقة عليها بوصفها تجسيداً أكثر كفاية للمثل الأعلى للمنهج الفلسفى الأصيل المطبق على مـوضوع فلسفى أصيل .. من هنا قد تظهـر الفلسفة الجديدة بوصـفها فلسفة تتعارض مع الفلسفة القديمة وعلى الـفيلسـوف الجديد ألا يستخدم منهج الفيلسـوف السابق إذا أن الرأى السـابق باعتبـاره زائفا، على الفيلسـوف أن يهدمه ويصحـحه، وبذلك يدخل القديم فى نسيج الجـديد بوصفه عنصراً ثانوياً فى المذهب، ومن هنا فـإن كولنجوود طبـقاً لمذهبـه؛ هو صاحب تجـربة فلسفـية خـاصة اعـتمدت على تلخيص كـل المحاولات السـابقة عليه حتى المرحلة التى وقف عندها، ودخلت هذه المحـاولات بوصفها وقائع فعلية فى نسيج تجربتـه الخاصة .. لذلك نجد عنده أفكاراً كثيـرة من سابقيه، لكن بصمـته الخاصة تكمن فى تقديم هذه الأفكار الموزعة على سابقيه فى نسق مترابط الأجزاء، وبصـورة منطقية مختلفة فى الدرجة والنوع وتتمايز وتتعارض معها.

وفى النهاية أقـول إن كولنجوود كان على حـق حينما اعتـرض على تصنيفه «مثـالياً» لمجرد أنـه يعارض الواقـعيـة، إذ أن الفكر فى عصـره لم يكن يعرف فـئة ثالثـة، حتـى جاء كولنجوود وقدم لنا الفئة الثالثة وهى الفئـة التى تداخلت فيها تنويعات الجنس الواحد، فبدأ بهذا التـداخل فصل جديد فى حـياة النزوع الفلسـفى الذى يضم الواقعى والمثالى مـعاً ولا يستبعد الواحد منها الآخر.

يبقى السؤال الـذى طرحته سابقاً وهو : هل كـان كولنجوود ضد تيـار عصره ؟ كنت أقصد بذلك أن كتابه العميق «مـقال عن المنهج الفلسفى» عُرّف بأنه ذو طابع مثالى، تأسس على الفلسفة البنائية والدعوة الى الفلسـفة الشاملة وقد نشر ١٩٣٣ فى الوقت الذى كانت

فيه الموجة السائدة هى الدعوة إلى «فلسفة تتجه الى حل المشكلات أكثر مما تتجه الى بناء المذاهب، فلسفة تؤثر التحليل والوصف على البناء التركيبى والنظر الخالص [١]».. فالتحليل التشريحى كان فى تلك الفترة هى الموجة السائدة فى ميدان الفلسفة بأسره، بادئاً من كيمبردج إلى بقية الجهات وقادة هذه الحركة هم مور وبرود Broad وستبنجStebbing وغيرهم وقد انزلت الميتافيزيقا تماماً عن عرشها، وحرم كل نوع من بناء المذاهب، وقد بلغ رد الفعل على كل تفلسف تركيبى تأملى، بنائى، مداه ونبذ بوصفه تفكيراً مذهبياً متعصباً .. وهكذا هبط المفكرون من «البرج العاجى» الذى كان يتفلسف فيه المثاليون، وكرسوا جهودهم بنشاط للمهام التفصيلية التى ينحتون فيها أحجار البناء الفلسفى ويتعقبون فيها المشكلات حتى جذورها. وتظهر مجلة دورية لها عنوان ذو مغزى، هو «التحليل Analysis» ظهر العدد الأول منها فى نوفمبر سنة ١٩٣٣ [٢]، فى السنة نفسها التى ظهر فيها كتاب كولنجوود .. أقول هل كان كولنجوود يصارع فى ذلك الوقت تياراً عتياً قوياً يأتى من كل اتجاه من أجل عودة الروح أو الرابطة الروحية التى أشار إليها جوته حين قال «فى يدها تقبض على الأجزاء، ولكنها ويا للأسف، تفتقر إلى الرابطة الروحية» [٣] تلك الرابطة التى تعلقت بها الآمال بعد وعكة عارضة إذ لايمكن أن تعيش الفلسفة طويلاً على التحليل وحده.

★★★★

١٤ ـ كلمة نقد :

بعد أن عشت مع العرض الدقيق والعميق لنظرية المنهج الفلسفى عند كولنجوود من خلال كتابه «مقال عن المنهج الفلسفى»، لا يسعنى إلا أن أقر بأنه فيلسوف أصيل دافع دفاعاً أصيلاً عن رسالة الفيلسوف فجاء عمله تعبيراً حياً عن عمق الرسالة وعظمة الفيلسوف فى الوقت نفسه، إلا أن هذا لا يمنعنى من الوقوف وقفة قصيرة لطرح بعض

(١) الفلسفة الانجليزية فى مائة عام، جـ ٢، ص ١٣٤ .

(٢) المرجع السابق ، جـ ٢، هامش (١) ص ١٣٤ – ١٣٥ .

(٣) المرجع السابق ، الصفحة نفسها.

التساؤلات التى أثارها هذا العمل فى نفسى، والتى أتمنى ألا تكون ناتجة عن سوء فهم منى.. وهذه التساؤلات لا تقلل من قيمة العمل وأهميته فى تاريخ الفكر الفلسفى :

- السؤال الذى طرحته على نفسى : لماذا لم يذكر كولنجوود هيجل ضمن النماذج التى اختارها فى عرضه لنظرية المنهج الفلسفى خاصة أنه ذكر كانط، الذى جاء هيجل بعده ليسد نقصاً كان قد أغفله كانط خاصة فيما يتعلق بتناقضات العقل التى حلّها الأول بمنهجه الجدلى ؟ لكن من خلال مراجعتى لأفكار هيجل ـ لسد حلقة مفتقدة عندى ـ أدركت أن هناك أصولاً هيجلية لايمكن تجاوزها ولا يمكن فهم كثير من أفكار كولنجوود دون الرجوع الى هيجل نفسه أو الى تلاميذه رواد الاتجاه المثالى الجديد فى أكسفورد، هذا هو ما فسّر لى لماذا التزم كولنجوود الصمت عن هيجل، وقد تكون هذه عادة بعض كبار الفلاسفة الذين يسكتون عن ذكر من تأثروا بهم خاصة إذا كانت طريقة عرضهم للموضوع تختلف بعض الشىء.. والحق أننا إذا بالغنا فى التأثير الهيجلى على كولنجوود، فأننا سوف نغفل أثر الفلسفات السابقة من ناحية، وأثر الواقعيين الذين تربى على تعاليمهم من ناحية أخرى، ونهمل تيار العصر الذى عاش فيه كولنجوود ، ونتجاهل الطابع الخاص به . وإذا كان كولنجوود يتفق مع هيجل فى كثير من أفكاره، فهو يتفق مع غيره، كما يختلف أيضاً معهم ليتميز عنهم ويجاوزهم بتجربته الخاصة، والعرض الذى قدمه اعتماداً على فكرة سلم الاشكال هو من إبداعه الخاص.

- عندما يتحامل كولنجوود على الاستدلال الاستقرائى التجريبى بحجة أن النظرية الجديدة هى رأى جديد لأنه ليس معرفة بالمعنى الدقيق، طالما أنه ليس يقينا على الاطلاق وهنا نسأل أين اليقين فى عملية التحول والنشاط الحركى دائم التغيير على سلم أشكال المعرفة الفلسفية ؟ ثم هو ينكر أننا نصل الى معرفة الوقائع بطريقة مختلفة .. لكن تاريخ العلم نفسه يؤكد لكولنجوود أن التغير فى النظريات العلمية جاء نتيجة معرفة الوقائع بطرق مختلفة .. ثم إنه يرى أن العلم يخضع لنوع خاص من التراكم، لكن ألا يرى أن هذا التراكم ذاته يشكل بناءاً يعلو درجة بعد درجة فى تاريخ العلم.

- يتحدث كولنجوود عن المثل الأعلى للمنهج الفلسفى الأصيل المطبق على موضوع فلسفى أصيل وأتساءل بدورى هل هناك ما يمكن أن يُسمى «المثل الأعلى» بـ «ألف لام»

التعـريف، أم أنه مثل أعلى، معلوم يعرفه جميع الفلاسفة ويحاولون الوصـول اليه، ... وهذا يجعلني أقول لماذا إذن تختلف النماذج التي ينشدها الفلاسفة كمثل أعلى، لقد كانت العلوم الرياضية في فترة من الفترات هي النموذج والمثل الأعلى الذي ينبغي أن تحتذيه الفلسفة من سقراط حتى ديكارت، وفي عصر كولنجوود أصبح العلم الطبيعي هو المثل الأعلى الذي ينشده التفكير الفلسفي إلا أن كولنجوود نفسه يُخطئ هذا الرأي الذي يرى «أن كل ما هو نافع في العلم سيثبت نفعه في الفلسفة» ويعتبرها فكرة خاطئة ويعتبر تقليد العلم تافهاً وسطحياً وكلما كان التمادي في التقليد أكبر قل النفع الذي يعود منه على الفلسفة [١] إذن كيف تقترب كل فلسفة أعلى من المثل الأعلى للحقيقة ؟ مع هذا التفاوت في المثل الأعلى ؟ .

– هل من الضروري مع فكرة سلم الاشكال عند كولنجوود أن تستمر الفلسفة في صعود لا متناه في خط واحد يمتد ويتقدم باستمرار. تعلو فيه كل درجة عليا عن سابقتها ؟ ألا يوجد في الفكر ما يسمى ربيع الفكر وصيفه وخريفه وشتائه، كما يوجد لكل حضارة ربيعها ، وصيفها وخريفها، وشتاؤها، وهو الرأي الذي قال به شبنجلر (١٨٨٠ ـ ١٩٣٦)[٢] وقد كان معاصراً لكولنجوود.

– هل كولنجوود يغفل الحضارات الأخرى في سلمه الفلسفي، ولا يهتم إلا بالفلسفة الأوروبية .. التي يعتذر عن الحديث عن غيرها .. بل أحياناً يرفض وصف مدرسة جرين بأنها هيجلية .. ويعتبرها استمراراً ونقداً للفلسفات الانجليزية المحلية والاسكتلندية في منتصف القرن التاسع عشر أي أنها استمرار للتراث الإنجليزي ذاته [٣] الا يعتبر هذا تعصباً منه.

– هل النسق الفلسفي الممتد ذو التاريخ « المفتوح » حين يجعل من النسق الفردي مرحلة، أو درجة في سلم درجات الفكر الفلسفي العام .. هل يجعل الفلسفة في النهاية

---

(١) مقال عن المنهج الفلسفي، الترجمة العربية ص ٣٣٠ .

(٢) قارن : د. عبد الرحمن بدوى : موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط اولى، سنة ١٩٨٤، جـ ٢ ، ص ١١.

(٣) Collingwood, An Autobiography, p. 16

سلبيـة نقدية ؟ أي تهـدم كل فلسفة أعلى مـا تسبقـها. هذا سـؤال راودني حتى أدركت أن الفلسفة فهم ثم نقد ثم بناء .. وهكذا هدم فبناء، فهدم فبناء .. إلى ما لا نهاية.

- لقد أشار كـولنجوود إلى أنه من غير الفـلسفي وصف العصر بأنه فـوضى أو عماء من فلسفات مختلفة [١] وقد وقع هو نفسه في هذا المحذور حين وصف عصره بأنه عصر أزمة وعماء في الفلسفة نتيجة لفشل الفلاسفة في الاتفاق على مبادئ المنهج .. واصبح كل فرد حـراً في ابتكار منهج جديد لنفسـه [٢] ووصف الفلسفـة في وقته بأنه في حالة عـماء بسبب الـنفايات التي خلفـتها المذاهـب البالية على أرضـها، فـقد أصـبح ذلك يمثل عـائقاً للرؤية الواضحـة وعقـبة أمام التـقدم [٣] أقول : ألا يتـعارض هذا مع وصـفه للمـذاهب السابقـة بأنها تنصـهر في الحـاضر، حـين يرتبط كل مذهب في عـلاقة عضـوية مع الماضي والحاضر، وتـصبح كل فلسفة في جـانب من جوانبها مستعارة من فلسـفات الماضي؟ [٤] صحيح أنه وصـف هذه المذاهب بأنها بالية خلفت نفايات سببت عماءاً في الفلسـفة، لكنه حين وصف التفـلسف الأصيل أكـد على أنه تفلسـف بطريقة أفـضل وبطريقـة مـختلفـة يستـوعب ما يبدو صادقـاً ، ويرفض ما يبدو زائفاً، وفـي رفضه لهذا الزائف ينتج فلسـفة - تعتبر نسخة مطورة من الفلسفة القديمة [٥].

- هل الطابع الذاتي الخـاص الذى يستند الى الرغـبة التى يمليـها كل فيلـسوف على نفسه هو طابع يحكم اتجاه الفيلسوف .. لماذا كـان كولنجوود يدعو الى فلسفة بنائية ، والى نسق فلسفي فـي الفترة التي كـانت فكرة الفلسفة بـوصفهـا نسقاً مـوضع سخرية بشـهادته هو[٦] أليست هذه الرؤية الفلسفية الشاملة تجعلنا نقع في فلسـفة تبتلع جميع التميزات في وحدة فارغة لا لون لها ؟

- إذا كان كـولنجوود يؤكـد في منهجـه على التجربة الخـاصة للفـيلسوف والتـجربة الفلسـفية عنـد من سبقـوه بحيث نجـد أن التجـربة الفلسفـية الخـاصة تنقـسم الى قسـمين

---

(١) كولنجوود : مقال عن المنهج الفلسفي ص ٣١٩ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٤٩. (٣) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٤) المرجع نفسه، ص ٣٠٨ . (٥) المرجع السابق ، ص ٣١٩ .

(٦) المرجع السابق ، ص ٣٠٣ .

اعتباريين : هما تجربة الماضى وتجربة الحاضر، والفيلسوف يجمع الماضى بالحاضر ليخرج لنا فلسفة ذات رؤية خاصة .. معنى ذلك أن كل مرحلة أو نقطة على السلم تلخص السلم فى ماضيه وتقف عند حدود الحاضر ولا تتجاوزه الى المستقبل، هل ما يميز الفيلسوف عن المؤرخ، أن المؤرخ يقف عند النقطة الفاصلة بين الماض والحاضر ولا يستطيع الحديث عن المستقبل ؟ والفيلسوف يدمج الماضي بالحاضر، لكنه أيضاً لا يستطيع الحديث عن المستقبل؟ ولا يتعارض ذلك مع عملية التداخل عند كولنجوود، لأن دخول الحاضر فى المستقبل لا شأن له بفيلسوف اليوم، بل هو شأن يخص فيلسوف المستقبل الذى سيتعامل مع حاضر اليوم عندما يتحول الى لحظة تاريخية تدخل فى حيز الماضى، وسؤاله الذى يطرحه : هل عمله الذى قدمه فى مقال عن المنهج الفلسفى يتفق مع التجربة أم لا ؟ (١) سؤال يؤكد ما أزعمه.

- عندما تحدث فيلسوفنا عن امتزاج اختلافات الدرجة والنوع فى نسق التنويعات التى تشكل ماهية الجنس الفلسفى وارتباطهما الوثيق لدرجة أنه عندما يصل المتغير، زيادة أو نقصاناً، إلى نقاط حرجة معينة فى السلم يختفى شكل نوعى ويحل محله شكل نوعى آخر.. ثم يعطى أمثلة توضيحية هى نقطة نفاد الجهد، ونقطة التجمد ... الخ أى أنها أمثلة ليست مستمدة من الفلسفة، بل من العلم التجريبى، وكان الأجدر به أن يعطينا نماذج فلسفية توضح معنى الوصول إلى «النقاط الحرجة» فى التفكير الفلسفى . هل هى المرحلة التى يعجز فيها الفيلسوف عن إيجاد حلّ لمشكلته أو إيجاد إجابة لسؤاله؟ فيترك المسألة لمن يأتى بعده كما حدث مع كانط بالنسبة لهيوم ؟ وكما حدث لهيجل مع كانط ؟.

- أحياناً نجد كولنجوود يخلط بين ما يلزم عن تداخل الفئات ، وما يفسر تداخل الفئات (٢) ؟ فهل الجمع بين اختلافات الدرجة مع اختلافات النوع فى الموضوع الفلسفى يلزم عن مبدأ تداخل الفئات أم أنه يفسر هذا التداخل ؟ هل سلم الأشكال يلزم عن تداخل الفئات أم أن تداخل الفئات يفسر سلم الأشكال ؟ كان الأجدر بكولنجوود أن ينسب فكرة تداخل الفئات إلى التحول الذى أحدثه العلم الحديث فى التصورات حين حولها من

(١) المرجع السابق ، ص ٣٤٦ .

(٢) المرجع السابق صفحات/ ١٩١ ، ٢٠٧ ، ٢٠٨ ، ٢١٧ .

الكيف إلى الكم وذوّب الفرق بين الضدين اللذين كانا لا يصدقان معاً فى المنطق الأرسطى، فكان هناك أنواع يستبعد بعضها بعضاً فى هذا المنطق، كالحرارة والبرودة ... وعندما جاء العلم، لم تعد الحرارة والبرودة نوعين من الكائنات، بل هما ظاهرة واحدة وإن تفاوتت درجاتها (١).

– هل وقع كولنجوود فيما أخذه على كانط وهو فصله بين التمهيد والفلسفة الحقيقية، أى بين النقد والميتافيزيقا أى أنه فصل منهج البحث عن الفلسفة .. أقول رغم أن كولنجوود أكد على أن التفكير فى الفلسفة هو فلسفة، وأنه ليس هناك فلسفتان متميزتان فى المستقبل، لكن الواقع أن ما قدّمه كولنجوود هو فلسفتين متميزتين هما : نظرية المنهج الفلسفى قدمها فى شكل محدد، وفلسفة قائمة بذاتها يرشدها هذا المنهج وهى ما تعتبر تطبيقاً لمنهجه، وذلك فى كتبه اللاحقة وأهمها : فكرة الطبيعة وفكرة التاريخ ومقال عن الميتافيزيقا.

– أليس المنهج المزدوج الذى ينتهجه كولنجودد ويعتمد فيه على سؤالين : الأول : ماذا ينتج بالضرورة عن مقدماتنا ؟ ثم يعود فيسأل السؤال الثانى : ماذا نجد فى التجربة الفعلية ؟ أليس هذا دوراً فاسداً، فهو يبدأ بالاستناد إلى تاريخ الفكرة حين يستند الى هذا التاريخ بوصفه تجربة فعلية أى وقائع تؤكد فكرته ثم يعود إلى التجربة التى هى وقائع التاريخ نفسه ليؤكد نتائجه .. أى يبدأ بالتجربة لينتهى إليها فهو يستند عليها فى البداية وفى النهاية، فى بداية الحجة باعتبارها معطيات وفى نهاية الحجة باعتبارها تؤكد نتائج حجته .. ولقد تنبه كولنجوود إلى هذا الاعتراض، وأشار إليه فى خاتمة كتابه حين رأى أن هذا الإجراء المزدوج هو الإجراء الوحيد الممكن أن يتبناه أو يدافع عنه أى فيلسوف يدرك عدم جدوى هجوم هيوم على ما أسماه كانط جدل العقل الخالص .. لذلك فهو لا يعرف طريقاً يسلكه فى متاهات الفكر الفلسفى إلا هذا المنهج المزدوج (٢) الذى يحدد فيه موقعه وسط الآخرين .

---

(١) قارن : د. زكى نجيب محمود، نحو فلسفة علمية، ص ٣١٦ .

(٢) راجع مقال عن النهج الفلسفى، الترجمة، ص ٣٤٧ .

لقد تنبه كولنجوود إلى أن حجته دائرية ، فقال : ألم استمد في البداية من التراث الفلسفي وجهة نظر معينة تتعلق بطبيعة الفكر الفلسفي ، وقمت بعد ذلك بالبحث عن تصديق لهذه النظرة من واقع اتفاقها مع التراث ؟ ألا يعتبر هذا دوراً مضاعفاً (١) يؤكد كولنجوود في دفاعه عن وجهة نظره أن التاريخ الماضي للفكر الفلسفي مجموعة من التجارب يمكن الرجوع إليها بكل ثقة ... وهذا الجهد في التفكير على مدى ستين جيلاً كان مفيداً للغاية، وتاريخه هو تاريخ هذا الجهد الذي لايمكن أن يكون تافهاً ولا بغير جزاء، من هنا كان تأكيده على ضرورة الاهتمام بتاريخ الفكر الفلسفي باعتباره تاريخاً للإنجاز والتقدم ... لكي يستطيع الفلاسفة اللاحقون أن يتقدموا أيضاً فللفلسفة تراث يجب اكتشافه بالدراسات التاريخية، وهذا التراث سار على أنماط سليمة وفي حاجة لتقدير عن طريق النقد الفلسفي، وهذا هو الافتراض الوحيد الذي يعتبر منطقياً ... وبناء على هذا الافتراض ، فإن دراسة تاريخ الفلسفة بإمعان وتحليل، تؤكد الأمل الخاص بإعادة دراسة مشكلة المنهج فلعل الفلسفة تجد لها مخرجاً من أزمتها كي تستطيع أن تضع قدميها على طريق التقدم مرة أخرى ..

---

(١) المرجع السابق ، الصفحة نفسها.

المراجـــــــع

أولاً: مؤلفات كولنجوود*[1]:

١ ـ - Collingwood, R. G. An Essay on Philosophical Method, Clarendon Press. Oxford, 6th. ed., 1977.

٢ ـ كولنجوود. روبين چورج :فكرة الطبيعة، ترجمة: أحمد حمدي محمود، مراجعة: د. توفيق الطويل. المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، القاهرة، ١٩٦٨م.

٣ ـ ــــــــــــــــ :مبادىء الفن، ترجمة: د. أحمد حمدي محمود. مراجعة: علي أدهم. الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٨م.

٤ ـ - Collingwood, R. G. An Autobiography, Pelican Books, London, 1944.

٥ ـ - ــــــــــــــــ An Essay on Metaphysics, Clarendon Press, Oxford, ed. 1962.

٦ ـ كولنجوود، روبين چورج: فكرة التاريخ، ترجمة: محمد بكير خليل، مراجع: محمد عبد الواحد خلاف. لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦١ م.

ثانياً: مراجع أخرى:

٧ ـ إبراهيم. د. زكريا: كانط أو الفلسفة النقدية، مكتبة مصر، سلسلة عبقريات فلسفية: (١).

٨ ـ أسبينوزا: علم الأخلاق، ترجمة: د. جلال الدين سعيد، دار الجنوب للنشر، تونس.

٩ ـ أفلاطون، محاورة الجمهورية. ترجمة: د. فؤاد زكريا، مراجعة د. محمد سليم سالم المؤسسة المصرية للتأليف والنشر.

١٠ ـ إمام. د. إمام عبد الفتاح: المنهج الجدلي عند هيجل، دراسة لمنطق هيجل، دار التنوير للطباعة والنشر. بيروت، ط٢ سنة ١٩٨٢م.

---

(١) مؤلفات كولنجوود مرتبة حسب تاريخ نشر أول طبعة لها.

١١ ـ ـــــــــــــــــــــ : محاضرات في المنطق، دار الثقافة للنشر، القاهرة سنة ١٩٨٥م.

١٢ ـ أنوود، ميخائيل: معجم مصطلحات هيجل، ترجمة: د. إمام عبد الفتاح إمام المشروع القومي للترجمة (186) للجلس الأعلى للثقافة.

١٣ ـ بدوي، د. عبد الرحمن: موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، طبعة أولى سنة ١٩٨٤م.

١٤ ـ الخولي، د. يمني طريف: حول المثالية والواقعية في التصور الأنطولوجي للعالم عند برتراندرسل، مجلة عالم الفكر، المجلد 30 العدد (1) يوليو ـ سبتمبر سنة 2001، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت.

١٥ ـ ديكارت: مقال عن المنهج، ترجمة د. محمود الخضيري، مراجعة د. محمد مصطفى حلمي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٣ سنة ١٩٨٥ .

١٦ ـ زكريا، د. فؤاد: دراسة لجمهورية أفلاطون، وزارة الثقافة، مؤسسة التأليف والنشر، دار الكتاب العربي، القاهرة، سنة ١٩٦٧م.

١٧ ـ زيدان، د. محمود فهمي: المنطق الرمزي، نشأته وتطوره، مؤسسة شباب الجامعة، إسكندرية، ١٩٨٩م.

١٨ ـ ـــــــــــــــــــــ :كانط وفلسفته النظرية، دار المعارف، ط ٣ سنة ١٩٧٩ .

١٩ ـ الطويل، د. توفيق: جون ستيورت مِل، دار المعارف، سلسلة نوابغ الفكر الغربي رقم ٦ .

٢٠ ـ قاسم، د. محمد محمد: نظريات المنطق الرمزي: بحث في الحساب التحليلي والمصطلح، دار المعرفة الجامعية، ١٩٩١م.

٢١ ـ كنط، عمانويل: نقد العقل المحض، ترجمة وتقديم: موسى وهبه مركز الإنماء القومي، بيروت.

٢٢ ـ ليبنتز، جوتفريد فيلهلم: المونادولوجيا والمبادىء العقلية للطبيعة والفضل الإلهي، نقلها إلى العربية وقدم لها وعلق عليها: د. عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة سنة ١٩٧٨م.

٢٣ ـ متس، رودلف: الفلسفة الإنجليزية في مائة عام، ترجمة: د. فؤاد زكريا، مراجعة : د. زكي نجيب محمود، دارالنهضة العربية، سنة ١٩٦٣ .

٢٤ ـ محمود، د. زكي نجيب: برتراندرسل، دار المعارف بمصر، ط٢ سلسلة نوابغ الفكر الغربي (٢).

٢٥ ـ ______________ : المنطق الوضعي، مكتبة الأنجلو المصرية، ط ٦، ١٩٨١م.

٢٦ ـ ______________ :نحو فلسفة علمية، مكتبة الأنجلو المصرية، ط ٢ سنة ١٩٨٠م.

٢٧ ـ مصطلحات الفلسفة باللغات الفرنسية والإنجليزية والعربية، عمل: أبو العلا عفيفي زكي نجيب محمود، عبد الرحمن بدوي، محمد ثابت الفندي، للجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، القاهرة سنة ١٩٦٤ .

٢٨ ـ مطر، د. أميرة حلمي: الفلسفة اليونانية، تاريخها ومشكلاتها، دارالمعارف، سنة ١٩٨٨م.

٢٩ ـ المعجم الفلسفي: مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشئون المطابع، سنة ١٩٨٣ .

٣٠ ـ الموسوعة الفلسفية المختصرة، نقلها عن الإنجليزية، فؤاد كامل، جلال العشري وعبد الرشيد الصادق، راجعها وأشرف عليها وأضاف شخصيات إسلامية د. زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، سنة ١٩٦٣ .

٣١ ـ الموسوعة الفلسفية: وضع لجنة من العلماء والأكاديميين السوفياتيين، بإشراف م. روزنتال وب. يُودين، ترجمة: سمير كرم، مراجعة: د. صادق جلال العظم وجورج طرابيشي، دارالطليعة، بيروت، ط٧، ١٩٩٧م.

٣٢ ـ هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ، الجزء الأول، العقل في التاريخ، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، الناشر: دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط ثالثة سنة ١٩٨٣م .

٣٣ ـ هيجل: موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٩٨٣م.

٣٤ ـ ______________ : أصول فلسفة الحق، المجلد الأول، ترجمة: د. إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٦م.

٣٥ ـ The Encyclopedia of Philosophy by Paul Edwards Macnillan publishers (London) vol. 2, 1967.

نصّ ترجمة كتاب

« مقال عن المنهج الفلسفي »

تأليف

روبين جورج كولنجوود

ترجمة

فاطمة إسماعيل

راجع الترجمة

إمام عبد الفتاح إمام

الفصل الأول

مقدمة

الفصل الأول

مقدمة

(1)

(1) ثمة أشياء نستطيع القيام بها دون فهم لما نقوم به؛ يستوى في ذلك ما نقوم به بأجسامنا كالحركة والهضم، وما نؤديه بأذهاننا كنظم قصيدة أو التعرف على وجه ما، وعندما تكون الأشياء التي نؤديها ذات طبيعة فكرية، فإن فهم ما نؤديه يصبح أمرًا مرغوباً فيه إذا ما أردنا حقًا أداءه على الوجه الأكمل. ولم يكن بمقدور الفكر العلمي والتاريخي أن ينجحا نجاحاً عظيماً قط ما لم يفكر العلماء والمؤرخون مليًا فى أعمالهم، محاولين فهم ما يهدفون إليه، سائلين أنفسهم عن أفضل طريقة للوصول إلى هدفهم. ومعظم ما سبق كله يصدق على الفلسفة. فمن الممكن إثارة المشكلات الفلسفية وحلّها دون وجود فكرة واضحة تماماً عن ما هي الفلسفة؟ وما الذي تحاول أن تؤديه؟ وكيف يمكن أن تؤدي عملها بشكل أفضل؟ إلا أنه لن يتحقق تقدم عظيم في الفلسفة ما لم تُطرح هذه الأسئلة، وما لم تُقدّم بعض الإجابات عنها.

وفضلاً عن ذلك، فإن للفلسفة خصوصية معينة، وهي أن التفكير فيها يعتبر جزءاً منها. فنظرية الشعر يمكن أن تكون ذات أهمية للشاعر أو غير ذات أهمية ـ لقد اختلفت الآراء حول ذلك ـ إلا أنها ليست جزءاً من الشعر. ونظرية العلم ونظرية التاريخ ليستا جزئين من العلم والتاريخ؛ وإذا ما درس العلماء والمؤرخون هذه المسائل، فإنهم يدرسونها لا بوصفهم علماء أو مؤرخين، بل بوصفهم فلاسفة. أما نظرية الفلسفة فهى ذاتها مشكلة

من مشكلات الـفلسفة؛ وهي ليـست مشكلة ممكنة فـحسب، إنما هي مـشكلة لا مناص من إثارتها إن عاجلاً أو آجلاً.

لهذين السببين: أولاً: إن طبيعة الفلسفة تُعدّ من بين الموضوعات الخاصة التي يدرسها الفيـلسوف وثانياً: لأنه بدونها تتضاءل فرص نجاحـه في دراسة ا لموضوعات الأخرى، فإن الفيلسوف مضطر لدراسة طبيعة الفلـسفة ذاتها.

ويستهدف المقال الحالي تقديم إسهام ما في هذه الدراسة، وغايته الرئيسية هي محاولة الإجابة عن السؤال: ما الفلسفة؟

(2) هناك طرق مـتعـددة يمكن من خلالهـا تناول هذا الـسؤال. وقـد يعتـمد أحـد هذه الطرق على العلاقـة بين الموضوع والتفكـير فيه. وربما ذهبـنا إلى أن أي علم جزئي لابد أن يكون له موضـوع خاص يقوم بدراسـته، بغض النظر عن الخصـوصيات التي يقدمـها هذا العلم من حيث الهـدف والمنهج، فـمن الواجب إدراك أن هذه الخـصـوصيـات ناتجـة عن موضـوعه الخاص؛ ومن الواضح من خـلال وجهة النظر هذه أن أفـضل طريق يوصلنا إلى الإجابة عن سؤالنا هو أن نقـوم بتعريف الموضوع الخاص بالفكر الفـلسفي أولاً، ثم نستنبط من هذا التعـريف المناهج الخاصـة التي يجب علينا اتباعـها. إلا أن هذه الطريقة قـد لا تقدم أملاً في الـنجاح للإجـابة عن السؤال المطروح إلا لشـخص مقـتنع بأن لديه بالفعل تـصوراً مناسبًا عن هذا الموضوع؛ ومقـتنع كذلك بأن فكره الفلسـفي قد وصل بالفـعل إلى هدفه. لذلك، بالنسبة ليّ على الأقل، يُعدّ هذا الطريق مغلقًا؛ رغم أنـي اعتقد بأن هناك طرقاً معينة للتفلسف أكثر إثمارًا من غـيرها، ولستُ أعرف فـلسفة لا تمثل رحلة استـكشاف لا تزال غايتها، أي المعرفة التامة بموضوعها الخاص، بعيدة المنال حتى الآن.

هناك طريقة ثانية، قد تصلح في حالة إخفـاق الطريقة الأولى، تعتمد على العلاقة بين الوسيلة والغاية. فقـد تساءلنا عن نوع النتائج التي تأمل الفلسفة أو ترغب في تحقـيقها؛ وما هي الوسـائل التي يمكن العثور عـليها لتحقيق تلك النتائج؛ فـإن فعلنا ذلك نكون قد رسمنا برنامجهـا. إلا أنه رغم أن كل فيلسوف لديه فكرة ما عمـا يأمل في إنجازه، فإن هذه الفكرة

تختلف من شخص لآخر بل تختلف مع الشخص نفسه من وقت لآخر؛ ولا يمكن للفكرة أن تكون غير ذلك، لأن أي تقدم في الفكر ينبغي أن يصحبه تغير معين في التصور الذهني المتعلق بغايته، حيث تصبح الغاية الخاصة بمرحلة معينة نقطة بداية للمرحلة التي تليها. لذلك، لو أنني اتبعتُ هذا المنهج، فلن آمل ـ أو حتى أرغب ـ في نيل رضا قرائي أو رضا نفسي من الآن فصاعدا.

(3) يبقى أمامنا منظور ثالث لفهم موضوعنا. إن الفلسفة لم تصل قط مع أي منّا إلى هدفها النهائي؛ ومع ما تحرزه من مكاسب مؤقتة حتى الآن فإنها لا تقنع أبداً راضية؛ إذ أنها بطبيعتها نشطة: فهي نشاط مستمر في أذهاننا، وفي استطاعتنا أن نميز نشاط الفلسفة عن غيره من الأنشطة الأخرى؛ وأن نتعرف عليه عن طريق علامات خاصة معينة. وهي علامات تسمه بأنه نشاط أو مسار؛ ومن ثَّم فهذه العلامات هي خصائص إجراءات السير؛ وبالتالي فمن الممكن الإجابة عن سؤال ما الفلسفة؟ بتقديم شرح للمنهج الفلسفي.

إن ذلك يوحي بأننا سنتناول الفكر الفلسفي بوصفه نوعاً خاصاً لواقعة معينة نفحصها بدقة، ونصف الإجراءات التي تظهر من خلال هذا الفحص. إلا أن ذلك لن يكون كافيًا. فالسؤال ما الفلسفة؟، لا يمكن أن ينفصل عن السؤال ما الذي ينبغي أن تكون عليه الفلسفة؟. وعندما نميز الفلسفة عن الأنشطة الأخرى التي تدور في أذهاننا، فإننالا نفكر فيها بوصفها شيئاً يحدث فينا فحسب كحدوث الدورة الدموية؛ وإنما نفكر فيها كشيء نحاول القيام به، أي كنشاط نحاول أن نصل به إلى توافق مع فكرة لما ينبغي أن يكون عليه هذا النشاط. وبالتالي، فإن مانحاول أن نصفه ليس هو إلى حد كبير منهجاً يُتّبع بالفعل من جهتنا أو من جهة شخص آخر غيرنا، بل عندما نشرع في تقديم شرح للمنهج الفلسفي ينبغي تقديمه بوصفه منهجاً نحاول اتباعه في أعمالنا الفلسفية، حتى إذا لم ننجح في ذلك أبداً. ومن هنا فعند محاولة شرح المنهج الفلسفي ينبغي علينا الالتزام بشرطين: <u>الأول</u>، يجب علينا أن نبقى على اتصال بالوقائع لكي نتجنب الوقوع في نوع من «اليوتوبيا الفلسفية»، وألا نتغاضى أبداً عن المشكلات التي أثارتها المناهج التي استخدمها الفلاسفة

بالفعل في الماضي. والشرط الثاني، حتى نتجنب إحلال مشكلة فلسفية محل مشكلة تاريخية أخرى، فإن علينا التعامل مع كافة المشكلات السابقة بوصفها مراحل تمهيدية محض للمشكلة الرئيسية: أي ينبغي أن يكون ملاذنا الأخير هو تجربة العمل الفلسفي الخاصة بنا، ووعينا بتلك المبادىء التي نحاول اتباعها عندما ننهمك في هذه المشكلات.

(4) مشكلة المنهج هي إحدى المشكلات التي شغلت بال الفلاسفة منذ أقدم العصور؛ إلا أن هناك أسباباً كثيرة تجعلنا نعتقد أنها مشكلة ذات أهمية خاصة في يومنا الراهن. فمنذ نهاية العصور الوسطى ظهرت حركتان بنائيتان عظيمتان في الفلسفة هما: الديكارتية Cartesian، التي تقوم على الشك الذي يلغي المذاهب الفكرية للعصور الوسطى، والكانطية Kantian، التي تقوم على الشك في فكر القرن الثامن عشر. وتميزت كل حركة منهما باتفاق عام ـ وهو اتفاق لابد أن يوجد على الدوام في فترات الانجاز والتقدم ـ يتعلق بمبادىء المنهج؛ وكانت كل حركة منهما منفتحة، وتقوم مبادؤها الرئيسية على بحث في علم المناهج، وسُميت حركة القرن السابع عشر بالديكارتية لأن بناءها ومجموعة قواعدها قد وضعها ديكارت في كتابه «مقال عن المنهج Discours de la Méthode. أما الحركة التي ظهرت في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر فهي تقوم على علاقة مماثلة مع كتاب «نقد العقل الخالص Critique of Pure Reason لكانط.

إن الحركة الكانطية ـ كحركة فلسفية ـ قد بنت نفسها خلال خمسين عاما منذ نشر كتاب «نقد العقل الخالص»، وانتقل تأثيرها إلى مجال الدراسات التاريخية والإنسانية، بمثل ما انتقل تأثير الديكارتية إلى مجال العلوم الطبيعية. وطوال الجزء الأكبر من القرن التاسع عشر، تركز اهتمام العقول النشطة أساساً على فرعين من أفرع المعرفة هما: العلم والتاريخ؛ وبدا أنه لم يبق أمام الفلسفة شيء تؤديه، وغرقت في إهمال تام، فيما عدا اعتبارها ملحقًا للعلم الطبيعي أو كجزء من التاريخ. وفي أواخر القرن التاسع عشر ظهر قلّة من الرجال الذين وجدت فيهم الفلسفة من جديد شكلها المناسب بوصفها صورة حيّة ومتميزة من صور الفكر. وقد بشر أولئك الرجال ببزوغ جيل جديد ـ وهو الجيل الذي نعيشه الآن ـ

أصبحت فيه الفلسفة من بين الاهتمامات الكلية للعقل. وظهرت بوادر الاختمار بنمو جديد. من كم وكيف الكتب الفلسفية التي تصدرها المطابع الآن، في هذا البلد وحده (انجلترا) حتى أن عصرنا إذا ما قورن بأي عصر مضى؛ فأنه يتميز بكثرة عدد الكُتّاب، وجدية أهدافهم، وعزمهم على ارتياد طرق جديدة في التفكير، فقد وصل هذا الجيل بالفعل إلى مستوى من العمل الفلسفي لم يسبق أن توقعه أحد منذ خمسين عاماً خلت، ويبدو أنه يَعد بتقدم أبعد قد يؤدي إلى حركة بنائية جديدة.

ولكي يمكن تحقيق هذا الوعد، فإن شيئاً واحدا مطلوب قبل غيره: وهو إعادة التفكير المتأني الدقيق في مشكلة المنهج. فعصرنا الحاضر هو عصر أزمة وعماء في الفلسفة. والصعوبة الاستثنائية التي وجدها الفلاسفة المحدثون في قبول نتائج بعضهم البعض؛ بل وحتى في فهم حجج بعضهم البعض، هي نتيجة حتمية لفشلهم في الاتفاق على مبادىء المنهج، أو حتى في الكشف عما يختلفون فيه على وجه الدقة؛ فالأمر الوحيد الواضح هو أن المناهج القديمة قد ضُرِب بها عرضُ الحائط وأصبح كل فرد حراً في ابتكار منهج جديد لنفسه. وتلك هي الأوضاع الطبيعية والملائمة لعصر تتشكل فيه حركات فلسفية جديدة؛ لكن إذا استمر هذا الحال طويلاً، فسوف تحل اللامبالاة محل المغامرة، وسوف تُجهض الحركة الجديدة قبل أن تنضج.

هناك اهتمام واسع الانتشار بمشكلة المنهج؛ إلا أنه مع ذلك لم توجه الأنظار إليها على نحو مباشر بوصفها مشكلة متميزة، كما واجهها ديكارت في كتابه «مقال عن المنهج»، أو كما واجهها كانط في كتابه «نقد العقل الخالص». وهكذا فلا يزال الفلاسفة على اختلاف مشاربهم لا يعترفون بها على درجات متباينة، إلا بقدر ضئيل تحت سيطرة الأفكار المنهجية الموروثة من القرن التاسع عشر، عندما تمثلت الفلسفة بطرق شتى نموذج العلم التجريبي. ولما كانت الفلسفة في الوقت الراهن في حالة عماء بسبب النفايات التي خلفتها المذاهب البالية على أرضها، فقد أصبح ذلك يمثل عائقاً للرؤية الواضحة وعقبة أمام التقدم. وهدف هذا المقال هو إزالة بعض هذه النفايات من أرضها، أو هو على الأقل لفت الأنظار إلى

الحاجة لفعل شيء ما من هذا القبيل، مع دعـوة الآخرين لمواصلة العمل. أما بالنسبة لهؤلاء المنشـغلين بتـأسيس مـذاهب خـاصـة بهم، فالمقـال دعـوة لهم للمـشاركـة في هذا العـمل التمهيدي الوضيع الذي قد يبدو في نظرهم وقاحة[١]؛ غيـر أن هذه الدعوة تدل، على أقل تقدير، على اقتناع بوجود وحدة في الغرض والروح، تكمن خلف هذا العماء الظاهر، وأن مستقبل الفلسفة يحدوه أمل وفير بغض النظر عن الأزمة الراهنة.

(2)

(5) ترتبط الأقسام المختلفة للفلسـفة فيما بينها ارتباطاً وثيقاً حـتى أنه ليصعب مناقشة أي قسم، دون إثارة مشكلات تنتـمي إلى الأقسام الأخرى. وموضوع هذا المقـال هو طبيعة الفلسـفة؛ ولابد أن يكون من السـهل ـ والمقبـول معاً ـ أن نمدّ هذا المـوضوع ليشـمل مكانة الفلسـفـة بين أشكال الفكر الأخـرى، وموقع الفـكر بين أنشطة الذهن الأخـرى، وعلاقـة العقل بالعالم.

وهناك سببان ضد الإذعان لهذا الإغراء:

السبب الأول: يتعلق بالمبدأ: فإذا سمحنا لمناقشة مشكلة معينة أن تتسع لتصبح مناقشة لمشكلات أكثر عمومية، فلن تجد أي مشكلة خاصة اهتـماماً كافياً. ومهما كان السـؤال المثار فسـوف يُنظر إليه فقط كـشكل مختلف للسـؤال النهائي، وسوف تُهـمل ملامحه الخـاصة. وستكون النتيجة فلسفة تبتلع جميع التميزات في وحدة فارغة لا لون لها؛ وهي نتيجة قاتلة للوحدة بقـدر ما هي قاتلة للتميـزات أو الفروق الخاصة، لأن الوحـدة التي ينبغي أن تكون وحدة متسقة في مذهب منتظم قد أصبحت الآن عماءً محضاً لا تمايز فيه.

السـبب الثـاني يتعلق بالنفع. فـإن الهدف من هذا الكتاب هو لفت الانتـباه لمشكلة بعينهـا. وهناك الكثيـر من الكتب المعـروضـة في السـوق والتي تعالج المشـكلات العامة

---

(١) يقصد المؤلف هـنا أن الدعوة إلى إزالة نفايات ومخلفـات المذاهب السابقة التي تعوق تقـدم الفلسفة، من أجل إقامة منهج جديد قد يُسـهم في خروج الفلسـفة من أزمـتها هو وقـاحة في نظر هؤلاء الذين يهتمون بإقامة المذاهب الخاصة بهم. (المترجمة).

للفلسفة بمقدرة وعلى نحو جذّاب، وربماكان على المرء أن يتردد، إذا أراد أن يضيف إليها كتابًا؛ لكن يبدو أن هناك مكاناً «لمقال» عن المنهج الفلسفي؛ غير أن فائدة مثل هذا المقال يمكن أن تتضاءل إذا ما توسعت في كتابة بحث فلسفي عام.

لهذه الأسباب ـ رغم أن الأفكار التي أعرضها هنا لها، بغير شك، مضامين في الميتافيزيقا وفي المنطق، وفي نظرية المعرفة ـ فإننا لن نناقش هذه المضامين. وسيجد القارىء أنه حتى تكون خصائص الفلسفة أكثر وضوحاً، فلابد أن نقارن ونقابل بينها وبين العلم، وعلى الأخصّ نوعين من العلوم هما: العلم التجريبي والعلم الرياضي. كما سيجد القارىء أيضًا إشارات إلى التاريخ والشعر. لكنه لن يجد ملخصاً ـ مهما كان مقتضبًا ـ لمخطط عام يتوفر فيه مكان خاص لكل من الشعر والتاريخ والعلوم والفلسفة[١].

(6) هناك تحذير آخر من حق القارىء أن يعرفه هنا، فلقد أوضحت فكرة العلم الرياضي بمثال من الرياضيات الأولية، وفكرة العلم التجريبي من خلال علم الحيوان، وعلم النبات وغيرهما من العلوم الطبيعية. وربما يقول أحد علماء الرياضة أو المهتمين بها ـ إذا أسعدني الحظ بوجود عدد من المهتمين بالرياضة من بين قرائي ـ يقول: «إن تفسيرك للمنهج المستخدم في العلم الرياضي بعيد عن الهدف تماماً؛ لأن النظرية الرياضية الحديثة قد غيرّت ذلك كله، فأنت هنا تقاتل شخصاً وهمياً لا قيمة له». لو صحّ هذا القول، فسوف أجيبه بقولي: إن منازلاتي ـ أبعد جداً من أن تكون غير مشروعة ـ وإنما هي يؤكدها بالضبط ذلك المكان الذي يلقى من التأكيد كل ترحيب.

وعندما أُميّز بين المنهج الفلسفي ومنهج العلم الرياضي. فإن ما أناقشه ليس هو الرياضيات ذاتها، بل منهج معين، كثيراً ما يُستخدم خطأ في الفلسفة، ويعتقد أنه منهج

---

(١) يريد كولنجوود أن يقول أنه في هذا الكتاب لا يشير إلى مخطط عام يحدد فيه المكان الخاص لكل من الشعر والتاريخ والعلوم والفلسفة، إذ أن هذا المخطط قد وضعه في كتاب آخر له بعنوان مرآة العقل speculum Mentis أو خريطة المعرفة Map of knowledge عام ١٩٢٤، إذ أن هدف الكتاب هنا هو مشكلة محددة هي مشكلة المنهج الفلسفي (المترجمة)

الرياضيات. وحتى إذا كان هذا المنهج يصلح للرياضيات، فإنني اعتقد أنه لا يصلح للفلسفة، إلا أن محاولتي عندما أرفضه بوصفه منهجاً فلسفياً، فإنني أخشى أن تقابل هذه المحاولة بالرد التالي: «إن هذا المنهج قد أثبت نجاحاً مذهلاً في الرياضيات، لدرجة أن الفلسفة لا يمكن أن تخطيء إذا ما قامت بتقليده». غير أن هذه النتيجة في هذه الحجة ـ وهذا ما أناضل من أجله ـ لا تنتج من المقدمة. غير أن اعتراضي عليها لا يقوى إلا إذا ما يبنتُ أن المقدمة نفسها غير صحيحة، ولابد أن تكون هناك إجابات مماثلة لهذه الإجابة تصلح رداً على أي عالم قد يعترض على تفسيري للعلم الاستقرائي.

(3)

إن مجال الدراسة الحالية لا يحتاج أن نقدم له ولو بتاريخ موجز جداً لتاريخ المشكلة؛ وإنما الأمر يحتاج فحسب إلى الوقوف عند بعض النقاط في هذا التاريخ، مما يفيد هدفي بصفة خاصة. واقترح اختيار أربعة فلاسفة هم: سقراط، وأفلاطون، و ديكارت، وكانط، لكي نناقش إسهاماتهم في نظرية المنهج الفلسفي؛ دون أن نسأل عن المناهج التي استخدموها في عملهم بالفعل، وإن كان هذا السؤال يُعدّ سؤالاً متميزاً في حد ذاته، وإنما أن نسأل فحسب ما هي المناهج التي دعوا إلى استخدامها صراحة أو نصحوا الآخرين باستخدامها؟

(7) إن المكانة المركزية التي يشغلها سقراط في تاريخ الفلسفة اليونانية كانت ترتبط دون شك بإسهاماته في المنهج. ووجود كلمة ديالكتيك (الجدل) في حد ذاتها ـ والتي قامت منذ عصره حتى عصرنا الراهن على مجموعة هامة من التصورات المنهجية ـ تدين في أصولها إلى طريقة سقراط في المناقشة الفلسفية؛ وعندما سأل أرسطو نفسه ما الإسهام الذي قدمه سقراط للفلسفة؟ أجاب بما يفيد أن سقراط يُعدُّ ـ في رأيه ـ أساساً مبتكراً لمنهج ما في الفلسفة.

قدم سقراط نظريته الخاصة بابتكاره المنهجي بقوله: إن المعرفة ينبغي البحث عنها داخل النفس، وهي تخرج إلى النور عن طريق السؤال. ويتركز التقابل هنا على التقابل بين

الإدراك الحسي بوصفه ملاحظة للأشياء خارج المرء ذاته. وبين التفكير الذي يُنظر إليه على أنه اكتشاف ما هو موجود بالداخل. لقد أوضح سقراط أن هذا النشاط الثاني كان شائعاً بين نوعين من البحث، لم يميز بينهما فيمايظهر في نظريته عن المنهج: وهذان النوعان هما: الرياضيات والأخلاق. لقد كان تمرد سقراط على دراسة الطبيعة في أساسه تمرداً على الملاحظة لصالح الفكر؛ فعلى حين أن المنهج الرياضي اكتشفه فعلاً الفلاسفة السابقون عليه بوصفه نموذجاً للتفكير، فإن اكتشافه هو الخاص كان منهجاً مماثلاً، ابتكر من أجله طريقة خاصة يمكن تطبيقها على المشكلات الأخلاقية.

ولقد اعتمدت الطريقة السقراطية ـ كما اعترف سقراط نفسه ـ على مبدأ ذي أهمية عظمى في أية نظرية تتعلق بالمنهج الفلسفي: وهذا المبدأ يقول: أن ما نسعى إليه في البحث الفلسفي ليس اكتشاف شيء ما كنّا نجهله حتى الآن، بل أن نعرف على نحو أفضل شيئاً ما كنا، نعرفه من قبل بمعنى ما، وعبارة أن نعرفه على نحو أفضل لا تعني أن نعرف عنه المزيد من المعلومات؛ وإنما تعني أن نصل إلى معرفته بطريقة مختلفة ـ وبطريقة أفضل، أي أن نعرفه بالفعل بدلاً من أن نعرفه بالقوة، أو أن نعرفه معرفة صريحة وعلنية بدلاً من أن نعرفه ضمناً، أو بأية مصطلحات تختارها نظرية المعرفة لتعبر عن الاختلاف: والاختلاف نفسه كان واقعة مألوفة منذ أن أشار إليه سقراط.

(8) صحيح أن الفكر الفلسفي يشبه الفكر الرياضي على النحو الذي أكده سقراط؛ فكل منهما لا يمثل طريقة جوهرية في ملاحظة الوقائع، بل يمثل طريقة من طرق التفكير. إلا أن المقارنة الدقيقة بين منهج الرياضيات ومنهجه الجديد في الجدل قد أظهرت أنهما ـ بالرغم من التشابه بينهما إلى حد ما ـ يختلفان بطريقة مهمة فيما وراء ذلك الحد؛ والدليل الذي أمامنا يوحي بأن سقراط نفسه لم يتبين صراحة هذا الاختلاف. فلا شيء مكتوب يُذكر بشأنه يسبق محاورة «الجمهورية» لأفلاطون، حيث تم تطوير الفكرة بصراحة غير معهودة في فقرة شهيرة في نهاية الكتاب السادس من «الجمهورية»، ولا شيء يُذكر عنها في محاورة «فيدون» فالسيرة العقلية في حياة سقراط لم تسمح إلا بما يمكن للمرء أن يقول

إنه إشارة إليها فحسب، وهل هذا التصور المهم هو تصور سقراطي في أساسه؟ وددت أن أقطع بشيء، لكني أميل إلى اعتبار هذه النظرية تطوراً أفلاطونيًا لتصورات موروثة عن سقراط.

والفقرة التي أشرنا إليها هي كيف يمكن أن ينقسم الخط أربعة أقسام بحيث تكون: أ:ب :: ج :د :: أ + ب: ج + د. وهنا نجد أن (أ + ب) و(ج + د) تمثلان عالمين: عالم الفكر (العالم المعقول) وعالم الإدراك الحسي (العالم المنظور)، وقد عرض أفلاطون للعلاقة بينهما في محاورة «فيدون»؛ وإلى هنا فنحن نقف ـ بدون شك ـ على أرض سقراطية مألوفة. فما يريد أفلاطون أن يشير إليه هو أن هناك علاقة مماثلة موجودة داخل عالم الفكر، علاقة بين نظامين للأشياء يناظرهما شكلين من التفكير هما الشكل الجدلي والشكل الرياضي.

أيا ما كانت ألوان الغموض التي لا حلّ لها في هذه الفقرة الشهيرة فإن هناك أمراً واحداً واضحاً هو: أنها تعبر عن وجهة نظر وفقاً لها يختلف الجدل عن الرياضيات من حيث المنهج. وهذا الاختلاف يتقرر مع قولنا بأنه في الرياضيات «لا يتجه العقل من الفروض إلى المبدأ؛ وإنما يتجه إلى النتيجة»، بينما «يتجه في الجدل من الفروض إلى مبدأ غير مفترض». ويتضح ذلك أكثر عندما نقول: إن علماء الهندسة يضعون المثلثات وغيرها على أنها افتراضات، ولا يقبلون إقامة البرهان عليها، ولكنهم يواصلون على أساسها البرهنة على نتائجهم؛ بينما نحن في الجدل نستخدم فروضاً لا على أنها مباديء، بل باعتبارها افتراضات تستخدم كنقاط ارتكاز للوصول إلى شيء ما ليس فرضاً لكنه المبدأ لكل شيء[1].

---

(١) يشير المؤلف هنا إلى ما ذكره أفلاطون في نهاية الكتاب السادس من محاورة الجمهورية فقرة ٥٠٩ وما بعدها حين يقول: فلتتصور خطًا مقسمًا إلى قسمين غير متساويين يمثلان للمجال المنظور والمجال المعقول، ونقسم كل قسم بنفس النسبة، لكى ترمز إلى الدرجة النسبية فى الوضوح أو الغموض. وهكذا يكون لدينا فى العالم المنظور قسم أول، يعبر عن الصور: وأعنى بالصور الظلال أولاً، ثم =

إن الرياضيات والجدل، إلى هذا الحد، متشابهان من حيث أن كليهما يبدأ بفرض هو: «افرض كذا وكذا...». لكن في الرياضيات فإن الفرض يشكل حاجزاً لكل تفكير يسير أبعد في ذلك الاتجاه: أي أن قواعد المنهج الرياضي لا تسمح لنا أن نسأل «هل هذا الفرض صادق؟ دعنا نرى ماذا ينتج لو كان كاذباً». ومن هنا، فعلى الرغم من أن الرياضيات تفكير عقلي، فهي ليست عقلية إلى أبعد حد à outrance؛ إنها طريقة في التفكير، إلا أنها كذلك طريقة لرفض التفكير. أما في الجدل فإننا لا نقوم باستخلاص نتائج الفروض التي فرضناها فحسب، لكننا نتذكر أيضاً أنها ليست سوى فروض؛ أعني أننا أحرار في «إلغاء هذه الفروض»[1]، أو أن نفترض عكسها لنرى ما ينتج عنه من نتائج. ولا شك أن الهدف من هذه الطريقة هو نفسه الهدف من طريقة التوليد السقراطية ذاتها، وهو تسليط الضوء على تلك المعرفة التي يمتلكها العقل بالفعل ويخفيها بداخله، وهو ما يُعرَف الآن على أنه المبدأ الميتافيزيقي الأول المسمى بالخير.

= الأشباح المنطبعة فى المياه وعلى أوجه الأجسام المعتمة المصقولة اللامعة، وكل التمثلات الأخرى المشابهة لها. أما النصف الآخر من القسم الأول، فهو يشمل الأشياء الواقعية التى كان النصف الأول يمثل صورها، أى الكائنات الحيّة المحيطة بنا، وكل ما صنعته يد الطبيعة والإنسان ... ويتناسب قسما العالم المنظور مع درجة الحقيقة، بحيث تكون الصورة بالنسبة إلى الأصل بمثابة موضوع الظن بالنسبة إلى موضوع المعرفة..

ومن وجهة أخرى فالطريقة التى يجب أن نجزئ بها القسم المناظر للعالم المعقول هى: أن فيه قسمين: فى الأول منهما يستخدم الذهن الأشياء الفعلية التى كانت فى القسم السابق أصولاً، على أنها صور، فيضطر الذهن إلى المضى فى بحثه بادئًا بمسلمات وسائراً فى طريق لا يصعد به إلى مبدأ أول، وإنما يهبط به إلى نتيجة. وفى الجزء الثانى يمضى الذهن فى الاتجاه العكسى، من المسلمات إلى المبدأ المطلق، دون أن يستعين بالصور كما فعل من قبل، وإنما يمضى فى بحثه مستخدمًا المثل وحدها. (قارن جمهورية أفلاطون، ترجمة د. فؤاد زكريا، مراجعة د. محمد سليم سالم، المؤسسة المصرية للتأليف والنشر ص ٢٤٠ ـ ٢٤١ (المترجمة).

(١) محاورة الجمهورية 533 C وبذلك يحدث تقدم في المعرفة بهذه الطريقة (المؤلف) يقول أفلاطون هنا: «المنهج الديالكتيكي هو وحده الذي يمكنه أن يرتفع إلى المبدأ الأول ذاته، بعد أن ينبذ الفروض واحداً بعد الآخر كما يضمن سلامة نتائجه. وهو وحده القادر بحق على أن يخلص عين النفس من وهدة الجهل الفادح التي تردت فيها، ويرفعها إلى أعلى...» الترجمة العربية ص ٢٧٣ (المترجمة).

لقد أخبرنا أفلاطون صراحة في رسائله (الرسالة الثانية والسابعة) أنه لم يدون هذه المعرفة أبدًا على الورق.

لكن لدينا ـ في محاوراته ـ مجموعة متفاوتة من الدراسات في المنهج الفلسفي،(١) والتي يسهل أن نجمع منها ما كان يعنيه بالضبط عن الجدل. ويمكن أن نأخذ محاورة «بارمينِدس» مثلاً على ذلك. وبغض النظر عن المقدمة الطويلة، فإن جسم المحاورة يتألف من سلسلة من الأقسام يخصص كل منها لاستخراج أحد الفروض الميتافيزيقية، ومادة تلك الافتراضات مقتبسة من فلسفة «بارمينِدس». أما الافتراض الأول فهو: أن الواحد ليس كثيرًا؛ والثاني: أن الواحد موجود؛ والثالث: أنه ليس واحداً؛ والرابع: أنه غير موجود: وهنا يتم «إلغاء» كل افتراض حسب دوره؛ والفكر يسلك كل سبيل يمكن أن يكتشفه، ويسير في أي اتجاه يقوده إليه.

ومن ثم فإسهام أفلاطون في نظرية المنهج الفلسفي ـ أو على أية حال ذلك الإسهام الذي قد يُنسب إلى أفلاطون وفقاً لما أهدف إليه ـ هو تصور الفلسفة باعتبارها المجال الذي يتحرك فيه الفكر بحرية تامة، ولا يقيده قيود سوى ما تفرضه الفلسفة على نفسها لاستمرار حجة معينة. وبالتالي فإن الفكر ـ الذي يتجسد على نحو ناقص في المثل الأعلى للرياضيات ـ يتجسد على نحو كامل في المثل الأعلى للفلسفة؛ فأي شخص يفكر، ويصمم ألا يدع أي شيء يوقفه عن التفكير، هو فيلسوف، ومن هنا جاز لأفلاطون أن يقول: الفلسفة هي ذاتها الفكر.

---

(١) من المؤلفات الحديثة التي صدرت عن أفلاطون نذكر بصفة خاصة دراسة الأستاذ تيلور A. E. Taylor والمرحوم الأستاذ بيورنت Burnet، لقد اثبتا في هذه الدراسات استحالة اعتبار المحاورات الأفلاطونية على أنها تعبيرات أساسية عن موقف فلسفي أو سلسلة من المواقف الفلسفية؛ لكن محاولة المؤلفين تفسير هذه المحاورات باعتبارها دراسات أساسية في تاريخ الفكر لا يحمل على الأقل بالنسبة لي أي اقتناع. وأياً ماكان الأمر، فيبدو واضحاً أنهما كانا يقصدان اعتبارها نماذج لإدارة المناقشات الفلسفية، أو مقالات في المنهج. ولست متأكداً عما إذا كنت أوّل مَنْ قال بهذه الفكرة ـ منذ عدة سنوات ـ من محادثة مع الأستاذ ج. أ. سميث J.A. Smith (المؤلف).

إن هذا التصور، البالغ الأهمية، يؤدي إلى نتائج مثمرة نظرياً وعملياً لكل من الفلسفة والعلم الرياضي، كما يبرهن على ذلك بغزارة تاريخهما معاً. أما إذا اعتبرناه (كما يجب أن يكون طبقاً لأغراض هذه الدراسة) مجرد تصور للفلسفة فحسب، فإننا نجد فيه نقيصتين، أو ربما عيباً واحداً يمكن أن يوضح على نحو ملائم بطريقتين: الأولى: أنه سلبي فحسب. وهو أنه لا يفرق بين الفلسفة والرياضيات إلا بإزالة القيد، وتكون النتيجة أنه يمثل الفلسفة على أنها صورة من صور الفكر تشبه الرياضيات بطريقة جوهرية وتختلف عنها فحسب من حيث مجالها. الثانية: إنه لم يتضح أبدا كيف يمكن أن يؤدي هذا الفحص الشامل لكل فرض مستطاع إلى اكتشاف المبدأ الميتافيزيقي الأول. فإذا لم يستطع الاستدلال الرياضي أن يفعل ذلك، فلماذا ينبغي على استدلال من نفس النوع أن يفعل ذلك عندما يكون كل ما في الأمر أن المجال اتسع فحسب؟ قد يؤكد لنا أفلاطون ـ وقد نوافقه على ذلك ـ أن النتيجة المرغوبة تظهر في التطبيق العملي؛ إلا أننا لا نفحص إنجازاته الفعلية في الفلسفة فحسب، وإنما نفحص نظريته الصريحة في المنهج، والتي تحققت بواسطتها هذه الإنجازات؛ ومن منظور تلك النظرية هناك ثغرة واضحة بين فكرة الوسيلة وفكرة الغاية.

وبالغاً ما بلغ سمو إنجازات أفلاطون الفلسفية، وبلوغها مرتبة عالية من التقدير، وإذا لم يضعها المرء في هذه المرتبة العالية من التقدير فذلك اعتراف منه أنه ليس فيلسوفاً، ولابد لنا أن نعترف أن نظريته في المنهج يعتريها بعض العيوب التي تعود إلى فشله في الغوص بعمق كاف في التمييز الذي وضعه هو نفسه بين الفلسفة والرياضيات. وكانت النتيجة هي أن منهج البحث عنده قد شطر الفلسفة شطرين: الشطر الأول: عبارة عن نفايات عقيمة أنتجتها براعة في المماحكات المنطقية. والشطر الثاني: رؤية حدسية للواقع النهائي أي للحقيقة الواقعية النهائية. أما القول بأن الشطر الأوّل هو في الواقع طريق يؤدي إلى الشطر الثاني فقد تكفلت به تجارب أجيال كثيرة اتخذت من أفلاطون مرشداً لها؛ حتى وإن كان الأمر كذلك؛ فنحن هنا مهتمين ببحث فلسفي، لا بالبحث عن وقائع تُقبل بناء على سلطة ما، بل بالبحث في تصورات يمكن على ضوئها فهم هذه الوقائع؛ وهذا ما لم يقدمه لنا أفلاطون.

(9) لا يوجد سوى قدر ضئيل من التشابه بين كل من سقراط وديكارت من حيث شخصية الرجلين؛ إلا أن هناك تشابهاً جديراً بالملاحظة بين موقعهما في تاريخ الفكر القديم والحديث. فكل واحد منهما أنهى فترة من الانقسام والشك، واستهل فترة من التقدم البنّاء المبهر، عن طريق اكتشاف المنهج. وكان كل منهما مدفوعًا نحو ذلك الاكتشاف بدراسة شاملة لما سبق من معرفة في عصره نتج عنه إحساس بجهله الخاص؛ ونتيجة لذلك فقد صمم كل منهما على التفرقة بين الملاحظة والفكر، وعلى أن يضع بداية جديدة عن طريق البحث عن الحقيقة داخل ذاته؛ وكل منهما وجد الفكرة التي اعتبرها مفتاحاً لمنهجه الجديد في مبادىء الرياضيات[١].

لقد وجد سقراط في الرياضيات نموذجاً للاستدلال الجدلي؛ وبعد أن نفر ديكارت من الجدل المدرسي، عاد إلى النموذج نفسه، ووصف الدروس التي تعلمها هناك تحت أربعة عناوين رئيسية هي مبادىء: البداهة، والتقسيم، والترتيب، والمراجعة الشاملة[٢]. وقال بأنه لا شيء يستوجب التصديق ما لم يعرف بالبداهة أنه صادق؛ وكل موضوع يجب أن يقسم إلى أصغر الأجزاء الممكنة، ويعالج كل جزء على نحو مستقل؛ كما يوضع كل جزء في مكانه الصحيح بحيث نبدأ بما هو أبسط؛ ولا ينبغي إغفال أي جزء عند مراجعة الكل[٣].

لقد تعلم ديكارت هذه القواعد من دراسته للرياضيات، وقام بتطبيقها أولاً بهدف

---

(١) مقال عن المنهج: القسم الأول (المؤلف) قارن الترجمة العربية د. محمود الخضيري مراجعة وتقديم د. محمد مصطفى حلمي، الهيئة المصرية العامة للكتاب ط٣ سنة ١٩٨٥ ص ١٧٠ (المترجمة).

(٢) الإشارة هنا إلي المبادىء الأربعة في منهج ديكارت:

الأول: «ألا أقبل شيئاً ما على أنه حق، ما لم أعرف يقيناً أنه كذلك».

الثاني: «أن أقسم كل واحدة من المعضلات التي سأختبرها إلى أجزاء على قدر المستطاع...»

الثالث: «أن أسير أفكاري بنظام، بادئاً بأبسط الأمور وأسهلها معرفة...».

الأخير: «أن أعمل في كل الأحوال من الإحصاءات الكاملة والمراجعات الشاملة ما يجعلني على ثقة من أنني لم أغفل شيئاً.»

راجع مقال عن المنهج، الترجمة العربية، ص ١٩٠ ـ ١٩٢ (المترجمة).

(٣) مقال عن المنهج: القسم الثاني (المؤلف) راجع أيضاً الترجمة العربية ص١٩٠ ـ ١٩٢ (المترجمة).

تطوير الرياضيات؛ ولكنه كان يأمل من البداية أن يمتد نفعها لنطاق أوسع، وقام بتطبيقها تدريجياً على جميع مجالات المعرفة كما تصورها: أعني أنه لم يطبقها فقط على الرياضيات، بل أيضاً على الميتافيزيقا، والعلوم الطبيعية. غير أنه استبعد الألوهية (الله) واعتبره موضوعاً للإيمان، كما أعتبر الشعر موهبة أكثر منه ثمرة للدراسة. ونظر إلى التاريخ على أنه مجال شيق لا يخلو من فائدة، لكنه أبعد ما يكون عن مرتبة العلم أو منفعته(١).

وأيا ما كان المنهج الذي استخدمه ديكارت بالفعل في بحوثه الفلسفية ـ فتلك أكرر مسألة أخرى ـ فمن الواضح أن المنهج الذي طالب باستخدامه في تصريحاته النقدية كان متحداً ـ في جميع النقاط ـ مع ذلك المنهج الذي استخدمه في الرياضيات. فهو يسلّم بمنهج واحد فقط في جميع فروع العلم الثلاثة؛ أما مشكلة وجود منهج خاص ملائم للفلسفة فهي مسألة لم يثرها.

إن الفلاسفة الذين درسوا كتاب ديكارت «مقال عن المنهج» على أنه نسق من القواعد وجدوه ذات فائدة كبيرة. لا سيما في عصر مثل عصر ديكارت ارتدت فيه النظريات الفلسفية عن طريق النزعة الترجيحية إلى مجرد آراء، إلا أنه ليس هناك أفضل من الإصرار على أن المذاهب الفلسفية ينبغي إما أن تتأسس على حجة قوية أو أن تكون مجرد تخمينات لابد من نبذها حيث لا يمكن الدفاع عنها. ومن الصعب أن نقول أن القاعدة الثانية عند ديكارت أقل نفعاً، إذ لابد من تقسيم المشكلات ليتم دراسة عناصرها كل عنصر على حدة. وعندما نجمع بين القاعدة الثانية والقاعدة الثالثة، فلابد من وضعهما في ترتيبهما الصحيح. أما القاعدة الرابعة فهي تنصّ على أنه لا ينبغي إغفال أي عنصر. لذلك فأن العمل الفلسفي العظيم الذي تمّ في القرن السابع عشر لا يرجع إلى حد كبير إلى أنه كان قرن العبقرية ـ «لا لأنه عمل من أعمال العقل السليم، بل يرجع أساساً إلى التطبيق الجيد» ـ بقدر ما يرجع إلى أنه كان قرناً روعيت فيه بحرص قواعد المنهج الديكارتية.

ومع ذلك ـ فكما كان يعرف ديكارت وخلفاؤه جيداً ـ فليست الفلسفة والرياضيات

(١) مقال عن المنهج: القسم الأول والقسم الثاني (المؤلف).

متحدتين في جميع النقاط، حتى من حيث المنهج؛ ومن ثم فإن المنافع التي يمكن أن تعود على الفلسفة من الإصرار على تشابهها مع الرياضيات هي منافع جزئية فحسب. إن فلاسفة القرن السابع عشر العظام ومنهم ديكارت نفسه ـ اعترفوا من الوجهة العملية، وإلى حد ما، بالاختلافات التي تغاضى عنها كتاب «المنهج» أو أنكروها بطريقة ضمنية. لكن ذلك الإنكار أو الرفض لم يكن علامة على أن تلك الاختلافات لم تدرك إدراكاً كافياً فحسب؛ بل أيضاً كان تشجيعاً على التغاضي عنها، الأمر الذي انعكس على الفلسفة نفسها عن طريق عرض صورة مشوهة لماينبغي أن تكون عليه؛ وكان هذا هو ردّ الفعل الذي وضع المشكلة أمام كانط.

(10) أما فيما يتعلق بالعلوم الديكارتية الثلاثة: الرياضيات، وعلم الطبيعة، والميتافيزيقا؛ والتي اقترح ديكارت أن يطبق عليها جميعها منهجاً واحداً ـ فقد استطاع كانط أن يرى بعد ذلك بقرن ونصف ـ أن هذه العلوم جميعاً لم تستفد من هذا المنهج بقدر متساو. فقد ظلت الرياضيات الديكارتية قوية، واستمرت في التقدم. أما العلم الطبيعي الديكارتي فقد تلقى نصيباً كبيراً من النقد، خاصة على يدْ «نيوتن»؛ أما الميتافيزيقا الديكارتية فقد سار بها في طريق مظلم.

والخلاصة: إن منهج ديكارت كما وضعه ديكارت نفسه كان كافياً في حالة الرياضيات، لكنه احتاج إلي تعديلات في العلم الطبيعي، في حين أنه كشف عن إدراك غير مقنع لمغزى التجربة، واحتاج الأمر إلى تعديلات أكثر من ذلك بالنسبة للميتافيزيقا.

إن بعض الشباب من المعاصرين لكانط، وبعض خلفائه نسبوا إليه أنه خطط لاستبعاد الميتافيزيقا إلى الأبد. وكان ذلك سوء فهم لما اعتزم أن يفعله ولما فعله في آن واحد؛ لكن كان لهم عذرهم في ذلك. فقد شرع كانط في وضع نوع جديد من الفلسفة ـ كما كان يعتقد ـ أطلق عليه اسم الفلسفة الترنسندنتالية أو الفلسفة النقدية، غرضها أن تكون مدخلاً أو تمهيداً للميتافيزيقا وأن تحذر الفيلسوف الميتافيزيقي من الوقوع في مغالطات المنهج، وأن تضعه على الطريق الصحيح. لقد كانت في الواقع منهجاً للبحث في الميتافيزيقا. افترض

فيه كانط أن على الفيلسوف أن يحكم السيطرة على المدخل أو التمهيد ثم يعود بعد ذلك إلى عمله الخاص، الذي هو النظر الميتافيزيقي، والآن وبعد أن يكون قد تعلم المنهج الصحيح للميتافيزيقا، فإن الميتافيزيقا التي أُعيد إصلاحها وتنظيمها سوف تتقدم بخطى ثابتة مثل الرياضيات وعلم الطبيعة.

ومن ثم فبناء على برنامج كانط فسوف يكون هناك في المستقبل فلسفتان متميزتان وهما: علم مناهج البحث، الذي تصور كانط نفسه أنه قدّمه إلى العالم في شكل محدد، وفلسفة حقيقية، أو قائمة بذاتها، يرشدها علم مناهج البحث وسوف تكون قادرة على التقدم على نحو لا نهاية له. غير أن هذه القسمة ـ التي تبدو جذابة لأول وهلة ـ سرعان ما بدت غير مقنعة. فكتاب «نقد العقل الخالص» ـ وهو لم يكن حاسماً قط ـ قد جلب مشكلات علم المنهج إلى بؤرة اهتمام الفكر البشري، وأدى إلى ظهور مناقشات حوّلت ـ إلى حد ما ـ موقف المفكرين من الميتافيزيقا، وجعلت هذا الموضوع لفترة من الزمن موضوعاً ميتاً. وحتى كانط نفسه لم يكن واضحاً في تفكيره عن العلاقة بين هذين الأمرين، فقد رأى أن الفلسفة النقدية بمعنى ما هي جزء من الميتافيزيقا، لكنها بمعنى آخر هي مقدمة لها[1].

وهكذا وضع كانط نفسه على قرني الإحراج. فإذا كان علم المنهج الفلسفي (النقد) هو تمهيد للفلسفة ذاتها (الميتافيزيقا)، فإن اسم العلم الفلسفي (Wissenschaft) لا يمكن أن يطلق عليهما معاً؛ والنتيجة التي نصل إليها هي: أنه إما أن يُنكر «إطلاق هذا الاسم على نقد العقل الخالص نفسه ـ وتلك مفارقة رفضها أتباع كانط، وهم على حق في ذلك ـ أو أن ينتمي حصراً إلى التمهيد وينبغي إنكاره كفلسفة حقيقية، ـ ولا تزال هذه النظرة تنطوي على مفارقة أكثر من وجهة نظر كانط. غير أن البديل الآخر هو ـ إذا كان علم المنهج جزءاً من الفلسفة ـ فسوف ينهار برنامج كانط؛ لأننا في هذه الحالة لن نأمل بعد ذلك في حسم

(١) «نقد العقل الخالص» B. 869, A. 841 «فلسفة العقل الخالص إما أن تكون تمهيداً وهي التي تسمى بالنقد: وإما أن تكون نسقاً للعقل الخالص وهي المعرفة.. وتسمى الأولى بالميتافيزيقا. غير أن هذه الأسماء يمكن بدورها أن تكون فلسفة خالصة أو مضموناً للنقد» (المؤلف).

المشكلات المنهجية مرة واحدة وإلى الأبد، ثم نواصل السير مع الفلسفة الحقيقية، لأن أي تقدم في هذا السبيل سينعكس على مشكلات علم المنهج ويعيد فتح ملفها من جديد.

لهذا السبب لا يمكن أن نبحث عند كانط عن نظرية مقنعة عن المنهج الفلسفي. وما أراد أن يعلمنا إياه بصدد هذا الموضوع يقع في جزأين بذل فيهما جهوداً ـ لم تكلل بالنجاح ـ وأراد أن يضعهما في إطار محكم دقيق:ـ أحدهما: يتعلق بمبادىء ومناهج الفلسفة الترانسندنتالية وتعلّمها يتم بشكل رئيسي عن طريق المُثُل والثاني: يتعلق بالميتافيزيقا، ويتم تعلمه عن طريق قاعدة مذكورة في الفصول الختامية لكتاب «نقد العقل الخالص».

فإذا ما انتقلنا إلى هذه الفصول الختامية ـ ونحن نضع ذلك في ذهننا ـ لنرى كيف قام كانط ـ في نهاية بحثه النقدي، بتجميع نتائجه فيما يتعلق بمنهج الميتافيزيقا. فأننا ندرك على الفور أن هدفه لم يكن يخالف كثيراً هدف ديكارت، بل كان بالأحرى يصححه عن طريق التمييز الدقيق بين التفكير الفلسفي والتفكير الرياضي. وهو يذهب ـ بالتفصيل ـ إلى أنه ليس ثمة ملاحظة واحدة من ملاحظات العلم الرياضي يمكن أن توجد في الفلسفة ، وأن تبني المناهج الرياضية في الفلسفة لا يفيد بل يضر[1] فالفلسفة لا تعرف شيئاً اسمه التعريفات: أو بالأحرى، إن مكان التعريفات في الفلسفة ليس في بداية البحث، بل في نهايته؛ لذلك يمكننا أن نتفلسف بدون هذه التعريفات، وإذا كان الأمر غير ذلك، فلن نستطيع أن نتفلسف على الإطلاق[2] والفلسفة لا تعرف البديهيات: فليس ثمة حقائق واضحة بذاتها، وأي تصورين ينبغي أن يرتبطا منطقياً بتصور ثالث[3]. والفلسفة لا تعرف شيئاً عن الإثبات: فبراهينها ليست إثباتية حاسمة بل سماعية acroamatic[4]؛ وبتعبير آخر، إن الاختلاف بين البرهان الرياضي والبرهان الفلسفي هو أنك تستطيع في الأوّل أن تتقدم من نقطة إلى نقطة في سلسلة الأسس والنتائج المنطقية، أما في البرهان الفلسفي فإنه

---

(١) «نقد العقل الخالص» B. 754, A. 726 .

(٢) المرجع السابق B. 755, A. 727 . (٣) المرجع السابق B. 761, A. 732 .

(٤) كلمة يونانية الأصل تعني ما يسمع أو ما يقال مشافهة على نحو ما كان يفعل أرسطو في إلقائه محاضراته (المراجع).

ينبغي عليك أن تكون مستعداً دائماً للرجوع مرة ثانية لتنقيح أو تعديل المقدمات التي بدأت منها عندما تظهر الأخطاء بعينها ـ التي لم تكتشف في المقدمات ـ في النتيجة[1].

من خلال هذه السلسلة من التمييزات الحاسمة والواضحة بشكل رائع، ينتقل كانط لمناقشة مباديء المناظرة الفلسفية. حيث يؤكد بشدة أن العقل له الحق أن ينتقد اي رأي، ويناقش أي موضوع بحرية تامة، لكن تلك المناقشات ـ كما يعتقد ـ لابد أن تنتهي في الوقوع إلى تناقضات لا يجد العقل منها مخرجاً. بل لا يمكن حلّها، مثل نقائض الفهم، بالقول بأن الموضوعات التي ترتبط بها هي ظواهر محض، لأنها ليست كذلك؛ وإنما هي أشياء في ذاتها[1]. وما ينبغي علينا عمله ـ في مثل هذا الموقف ـ هو أن نقبل تلك القضايا التي «تتسق مع الاهتمام النظري لعقولنا»؛ على سبيل المثال، قضايا مثل مسألة وجود الله، وحرية الإرادة الإنسانية. ولا ينبغي الخوف من هجمات الشك التي تثار ضدها، بل ينبغي ـ في الواقع ـ تشجعيها لتكون تدريباً لقوى الفكر.

لقد اقتبست هذه الفقرة لإلقاء الضوء على ألوان الخلط والغموض التي وقع فيها كانط بسبب إخفاقه في تأمل العلاقة بين الفلسفة النقدية والميتافيزيقا. ودعواه لحرية المناقشة في الميتافيزيقا تبدو صحيحة؛ إلا أن المبرر الذي قدمه للدفاع عنها يدمر الباعث عليها؛ ذلك لأنه ذهب إلى أن الميتافيزيقا لا يمكن أن تسبب ضرراً طالما أنها لا تصل إلى أية نتيجة. فلماذا السعي وراءها إذن؟ يقول كانط: لأنها تمرينات مفيدة عن طريقها يعرف العقل نفسه بشكل أفضل. وذلك يعني أن الغاية الحقيقية للعقل هي أن يصل للمعرفة بذاته، أي أن يصبح واعياً بقدراته الخاصة وحدودها، وباختصار: أن يتمكن ويسيطر على دروس الفلسفة النقدية، وأن يعرف أن الحجة الميتافيزيقية لن يكون لها قيمة إلا كمقدمة لذلك.

لقد طرأ على العلاقة بين نوعي الفلسفة انقلاباً كاملاً: فقد كان على النقد في الأصل أن يكون التمهيد للميتافيزيقا، وأن يمدها بأسباب التقدم، أما هنا فإننا نجد الميتافيزيقا هي التي أضحت التمهيد للنقد، وينتهي مفعولها عندما يظهر النقد على المسرح؛ لأن ازدهار النقد كما لاحظ كانط نفسه مرهون بوضع حد للخلاف حول الميتافيزيقا. ولا يمثل أي من

(١) المرجع السابق B. 762, A. 734 .

(٢) المرجع السابق B. 769, A. 741 .

هذين الرأيين المتعارضين فكر كانط على نحو حقيقي ـ إذا أخذ بذاته ـ ، ولا يمكن المصالحة بينهما إلا بالمراجعة الشاملة لكل ما قاله لنا عن العلاقة بين هذين النوعين من الفلسفة.

إن عمل كانط الفلسفي هو أحد تلك الأعمال التي تزداد عظمتها كلما تعمقنا في فهمها يوماً بعد يوم؛ فهي تتخطى العالم ـ حتى الآن ـ مثل عملاق، أو مثل جبل تروي مياهه كل سهول الفكر التي تقع في السفح. ولقد كانت مشكلة المنهج الفلسفي هي المشكلة المركزية في حياة كانط. ومع ذلك فقد أشار إليها فحسب وتركها مثلما ترك قيصر بريطانيا للأجيال القادمة. وبمقدار ما حصر نفسه لترسيم حدود التمييز بين المنهج الفلسفي والمنهج الرياضي، فإن لمسته هي لمسة خبير متمكن؛ فكل نقطة يضعها راسخة، وكل خط يرسمه حاسم. إلا أنه عندما انتقل ليقدم تفسيراً إيجابياً عن معنى الفلسفة؛ فإن التمييز الذي وضعه بين كل من التمهيد النقدي والميتافيزيقا الحقيقية، هذا التمييز قد تصلب وتحول إلى انفصال بين نوعين من الفكر، وصار صخرة انشطرت فوقها حجته. ومع ذلك كله، فقد تجاوز كل من سبقوه بأشواط طويلة لا يمكن قياسها نحو إيجاد نظرية حقيقية في الفلسفة. وحلَّ على نحو صحيح تلك المشكلة التي حلّها أفلاطون بطريقة خاطئة، وهي مشكلة الاختلاف المنهجي بين الفلسفة وبين الرياضيات، ومن ثمَّ فقد وضع أساساً راسخاً لكافة البحوث الخاصة بطبيعة المنهج الفلسفي في المستقبل.

الفصل الثانى

تداخل الفئات

الفصل الثاني

تداخل الفئات

(1)

(1) بينما يهتم الفكر التاريخي بما هو فردي، فإن الفكر العلمي يهتم بما هو كلي، ومن هذه الزاوية فإن الفلسفة أقرب إلى العلم منها إلى التاريخ، لأنها أيضاً تُعني بشيء كلي؛ فالحقيقة بما هي كذلك ليست هذه الحقيقة أو تلك؛ والفن بما هو كذلك، ليس هذا العمل الفني أو ذاك. وبالطريقة نفسها يدرس العلم الرياضي الدائرة بما هي كذلك، و الدائرة الجزئية أو تلك، كما يدرس العلم التجريبي الإنسان بما هو كذلك، وليس كالتاريخ الذي يميّز هذا الإنسان عن ذاك.

يتضح إذن، إلى حد ما، أن الفلسفة تشترك مع العلم في شيء ما، سواء أكان علماً رياضياً أو تجريبياً. لكن ليس من الواضح إلى أى مدى يمتد التشابه بينهما أو إلى أي مدى تكون الاختلافات بينهما. وتحقيق بعض التقدم في الإجابة عن هذا السؤال هو غرض هذه الدراسة؛ وسوف أقسّم المشكلة إلى أجزاء بادئاً بالأبسط، حتى أناقش أولاً العبارة التي تقول: «إن الفلسفة معنية بالكلي، فماذا نقصد بكلمة الكلي»؟.

إن تقديم تفسير لكلمة الكلي، أو كما يقال عادة، لتصور الكلي، هي مهمة المنطق؛ لكننا لا يمكن أن نقتنع هنا أو نقبل ببساطة ما تقوله الكتب المنطقية المدرسية في هذا الموضوع، فلدينا سؤال محدد نطرحه: هل هناك أية اختلافات بين التصورات العقلية الموجودة في الفلسفة وتلك الموجودة في العلم، سواء أكان علماً رياضياً أو تجريبياً؟ وإذا

كانت توجد مثل هذه الاختلافات فما هي؟. إن الكتب المدرسية التقليدية في المنطق تزعم عدم وجود اختلافات؛ وتزعم أن التصور العقلي هو دائماً تصور عقلي، وأن أية نظرية تصف تصورات العلم وصفاً تاماً سوف تصف تصورات الفلسفة على نحو يفي بالغرض أيضاً. لكن مهمتنا تستلزم إعادة النظر في ذلك الافتراض المُسلّم به؛ فقد سلّم الناس ذات يوم بوجود اختلافات من نوع ما بين الفلسفة والعلم، وأن تلك الاختلافات قد تؤثر على مناهجهما، ولن نستطيع أن نكون حريصين حرصاً تاماً على معرفة المدى الذي سارت إليه هذه الاختلافات ولا العمق الذي يؤثر على البنية المنطقية لهذين النوعين من التفكير.

من الأفضل إذن، أن نبدأ بدراسة معنى التصور في المنطق التقليدي، ثم نسأل عما إذا كان ذلك يتطلب تعديلاً في الحالة الخاصة بالتصورات الموجودة في الفلسفة أم لا.

ينظر المنطق التقليدي إلى التصور العقلي باعتباره يضم عدداً من الأشياء المختلفة في فئة واحدة. وأعضاء الفئة الواحدة لا تُجمع معاً فحسب، وإنما تتحد معاً عن طريق اشتراكهم في خاصية عامة، وعلى ذلك فهي جميعاً أعضاء في فئة واحدة فقط لأنها جميعاً أمثلة للتصور. فالتصور الذهني يجمع في داخله نوعين متميزين من الكثرة: الأوّل، كثرة من أمثلته الفردية، والثاني، كثرة من اختلافاته النوعية. فتصور اللون مثلاً يجمع كافة الألوان الفردية لجميع الأشياء الفردية الملّونة في فئة تكون أعضاء فيها؛ لكنه كذلك يوحد الألوان النوعية الخاصة كالأحمر والبرتقالي والأصفر والأخضر... الخ في جنس واحد تكون هي أنواعاً له. وقد يكون من المناسب أن نشير إلى التوحيد الأوّل بقولنا: أن التصور عام، ونشير إلى التوحيد الثاني بقولنا: أن التصور جنسي.

إن المبدأ المنطقي للقسمة والتصنيف، كما يوجد في الكتب المدرسية المألوفة، ينطوي على ارتباط محدد مؤكد بين هاتين الخاصيتين للتصور: أعني، أنه إذا كان الجنس يتميز بعدد معين من الأنواع، فإن فئة الأمثلة يمكن أن تناظره فتنقسم إلى عدد متساو من الفئات الفرعية. ستتضمن كل فئة فرعية أمثلة لتصور نوعي معين واحد؛ وتشكل مجموعة الفئات الفرعية تصوراً لجنس واحد جامع. وهكذا فإن كل فرد موجود في فئة الجنس يكون

موجوداً في فئة نوعية واحدة ـ وواحدة فحسب ـ من الفئات النوعية، التي تكون مانعة في علاقة بعضها ببعض، وتكون جامعة ومستوعبة العلاقة مع فئة الجنس.

ويزعم المناطقة أحياناً أن ذلك ينتج بالضرورة عن طبيعة التصور، ومن ثم ينطبق بصورة كلية على أي تصور أيا كان. لكن الأمر ليس على هذا النحو. فمن واقع القول بأن طبيعة الجنس التي قد تتحقق بطرق نوعيّة مختلفة، ينتج بالضرورة وجود مثال يمكن أن يحقق طبيعة الجنس في اثنين من تلك الطرق معاً. فمثلاً، إن العمل الفني بما هو كذلك له طبيعة الجنس التي تتحقق على نحو مختلف في طبائع نوعية خاصة مثل الشعر والموسيقى. فكيف إذن نقوم بتصنيف الأغنية؟. إن الحس المشترك سوف يتمرد ضد اعتبارها عملين فنيين منفصلين مثل: القصيدة والمقطوعة الموسيقية، وسينصرف في الحال؛ وربما انطوى على مفارقة وصفها بأنها نوع ثالث، لا هو موسيقى، ولا هو شعر؛ ولن يفيد في شيء أن نقول: أنهما شعر وموسيقى أو أنهما عمل فني واحد يحتوي الصورتين النوعيتين معاً.

(2) اعترف بعض المناطقة بذلك، وتعاملوا مع مبدأ القسمة والتصنيف لا على أنه عنصر ضروري في نظرية التصور، بل على أنه وصف محض لنوع خاص يسمى نسق تصنيفي.

غير أن النسق التصنيفي ليس شيئاً نبنيه أو نهدمه كما نشاء فهو يوجد في الرياضيات، مثلاً، على الدوام. فالخط إما مستقيم أو منحنى؛ وهذان نوعان ينقسم إليهما جنس الخط، فالقسمة جامعة مانعة؛ أي لا يوجد خط يمكن أن يكون الاثنين معاً، كما أنه لا يوجد نوع ثالث. إن الطرد المتبادل للأنواع لا يحطمه اتحاد الخط المستقيم مع قوس الدائرة التي يمتد قطرها طويلاً إلى ما لا نهاية؛ وذلك التوحد لا يشير إلا إلى المعيار (الطول اللامتناهي لنصف القطر) الذي ينقل المثال من فئة إلى أخرى؛ ولا يسبب تداخلاً حقيقياً بين الفئات. وفضلاً عن ذلك، فكلما كان الخط يمكن أن ينقسم بهذه الطريقة، فإن الأشكال المسطحة يمكن أن تنقسم بالطريقة نفسها إلى خطوط مستقيمة الأضلاع وخطوط منحنية؛ وهذه الأشكال المسطحة مثلها مثل نصف الدائرة، ليست تداخلاً بين هاتين الفئتين، لكنها فئة ثالثة تكون فيها الخطوط المحددة مستقيمة جزئياً ومنحنية إلى حد ما. وبصفة عامة، فإن تصورات

العلم الرياضي، تتطابق تماماً مع قواعد القسمة والتصنيف كما وضعها المناطقة. وتعتمد المناهج المستخدمة في العلم الرياضي على هذا التطابق كشرط لابد منه في صدقها ومشروعيتها.

(3) ويظهر هذا التطابق العام نفسه في تصورات العلم التجريبي. فالتاريخ الطبيعي يقسم الكائنات الحيّة إلى حيوانات ونباتات؛ وحتى إذا كانت هناك بعض الحالات المشكوك فيها الواقعة على الحدود بينهما (أي بين الحيوانات والنباتات)؛ فلا تزال هاتان المملكتان العظيمتان من حيث المبدأ، وتقريباً وبشكل كلي من حيث الواقع العملي أيضاً، تستبعد الواحدة منهما الأخرى. ثم تعود مملكة الحيوان فتنقسم إلى فقاريات ولا فقاريات؛ وتنقسم الفقاريات بدورها إلى ثدييات، وطيور وزواحف وأسماك... الخ. وفي كل مرحلة هناك تقسيم لتصور واحد، أو تقسيم لجنس منطقي إلى أنواع أخرى، هي أنواعه المنطقية، التي تستبعد بعضها بعضاً بالتبادل، لكنها تجتمع معاً لتشمل الجنس. وهناك صعوبات للقيام بذلك: بسبب الحالات التي تقع على الحدود، حيث يبدو من التعسف أن نقول عن فرد ما أنه ينتمي إلى هذا النوع أو ذاك؛ كما أن هناك حالات تنطوي على مفارقة، حيث يندرج فرد ما ـ طبقاً للمعيار الذي نختاره ـ ضمن أحد الأنواع في الوقت الذي لابد فيه، طبقاً لجميع الأسس الأخرى، أن يندرج على نحو طبيعي ضمن نوع آخر. والمشكلة الدائمة للتأكد من أن الجنس جامع شامل دون إضافة، «أشتات» من الأنواع في نهاية القائمة في تحد ظاهر لسلامة المبدأ. وهناك حالات أخرى لنوعين متجاورين يبدوان متداخلين؛ مثل الحيوانات البرمائية، التي تستطيع التنفس في كل من البر والبحر؛ لكن أمثال هذه الحالات استثنائية ومحدودة، ويمكن أن تنسجم مع البنية التصنيفية العامة للتصور دون أن تضر بصموده. غير أن هذه الصعوبات تخصّ العلم التجريبي؛ فهي لا تظهر في الرياضيات ـ أو العلم الدقيق ـ لأن التقسيمات في هذا العلم يمكن أن تسير بطريقة قبلية، وبالتالي تتأكد للنوع صفة الجامع المانع.

(2)

(4) بالغاً ما بلغ صدق النظرية التقليدية عن القسمة والتصنيف كتفسير للبنية المنطقية لكافة التصورات التابعة للعلم: الرياضي أو التجريبي، فهذه النظرية يجب أن تُعدَّل ـ على الأقل ـ بإحدى الطرق المهمة قبل أن يجري تطبيقها على تصورات الفلسفة. ذلك لأن الفئات النوعية الخاصة بالجنس الفلسفي لا يستبعد بعضها بعضاً، بل يتداخل بعضها مع البعض الآخر، وهذا التداخل ليس استثناء، وإنما هو تداخل معتاد؛ ولا يمكن إهمال حجمه الذي قد يصل إلى أبعاد هائلة.

ولو صحَّ ذلك (التداخل بين الفئات) فسوف تكون له نتائج خطيرة. إذ سيؤدي إلى اختلاف فيما يتعلق بالمعنى الدقيق الذي تكون فيه تلك الفئات شاملة لجنس واحد، ذلك لأن «تجمعها» سيكون من نوع خاص. بل أنه سيؤدي إلى اختلاف فيما يتعلق بالمعنى الذي تكون فيه هذه الفئات أنواعاً لجنس ما على الاطلاق. لكن هذه المسائل ينبغي أن تؤجل حتى يتم تأسيس النقطة الأولى. فتداخل الفئات، في مسار الفكرة التي يعرضها هذا الكتاب، يصلح كحل لاكتشاف الخواص التي تميز الفكر الفلسفي عن الفكر العلمي، ومن المهم إذن أن اقنع القاريء، إذا استطعت، بواقعية التداخل؛ فبالرغم من أنه أمر مألوف في الفلسفة ـ وكذلك عند الحس المشترك، كما أشرت من قبل ـ فإنه يعتبر مفارقة من وجهة نظر العلم؛ وربما كان القاريء المُدّرب المتخصص أساساً في هذا المجال على استعداد لمواجهة توكيد واقعية التداخل بالإنكار التام.

لذلك سأحاول توضيح ما يلي: أولاً: إن تداخل الفئات واقعة معروفة منذ زمن بعيد ربما في حالة بعض التصورات الاستثنائية؛ وثانياً، يبدو أن خاصية ما سأسميه بالطور الفلسفي للتصورات تحمل مغزى مزدوجاً: مغزى فلسفياً ومغزى غير فلسفي، وثالثاً، هناك سمة منتظمة للتصورات التي تشكل الموضوع التقليدي للعلوم الفلسفية.

(5) هناك تصورات معينة اشتهرت منذ زمن بعيد بعصيانها لقواعد التصنيف. فأرسطو في الفصل السادس من الكتاب الأول من كتابه «الأخلاق إلى نيقوماخوس» شرع

في البحث عن الخواص المنطقية لمفهوم «الخير» goodness . وكان قد تم بالفعل التأكيد ـ سـواء من جانبـه لأول مرة أو من جانب سـابقيـه لا فـرق ـ على أنه إذا ما قـمنا بتـصنيف تصورات تنـدرج تحت تصورات أكثـر منها عـموميـة، فاننا نصل في النهـايةِ إلى الأجناس العـشر القـصوى، ten summa genera وهي أعظم التصـورات، وأكثرها عمومـية على الإطلاق، وهذه الأجناس تسمى بالمقولات categories ويشير أرسطو في هذا الفصل إلى أن الخيـر يمكن أن يكون محمـولاً يندرج تحت جميع المقـولات. غير أن ذلك يتـعارض مع نظرية التصنيف، التي ينبـغي طبقاً لها أن يقـع أي محمول (على سبـيل المثال، الأزرق) في مكانه الصحـيح تحت مقولة واحدة وواحـدة فحسب (وهي في هذه الحالة مـقولة الكيف). والنتـيجـة هي: إما أن يكون الخـير مـصطلحـاً ملتبس الدلالـة، وبديلاً لما يفكر فيـه أرسطو ويرفضه تماماً، أو أن يكون تصوراً من نوع خاص، لا يتلاءم مع نسق التصنيف.

طوّر الفلاسفة المتأخرون هذه النقطة التي أشار إليها أرسطو هنا، وهناك صيغة تقليدية معروفة جـيداً بصيغتـها التي وضعها اسبـينوزا وهي: «كل ما هو موجود هو خير حـقيقي» Omne ens est unum Uerum bonum. وهذه المحمـولات الثلاثة: الـوحدة Unity، والواقع الحقيقي Reality والخير goodness، قد عينتها الميتافيزيقا التقليدية لكل موجود ens أو لكل كـائن Being. إلا أنه إذا تم ترتيب جميع التصـورات في جدول للتصنيـف، وانقسـم كل تصور في كل مـرحلة إلى أنواع طاردة بالتبـادل (أي يستـبعـد بعضـها بعـضاً تبـادليـاً)، فـإن أعلى حـد في قـائمـة التـصنيف يـنبـغي أن يكون هو الأكـثـر تجـريداً لكل التـجريدات الممـكنة؛ وهو الوجود المجـرد البـسيط. وإذا كـان للوجـود هذه التـعيـينات أو التحـديدات الضرورية طبقـاً لنظرية الوحدة، والواقع الحـقيقي، والخـير، إذا ما أخـذنا بها، فالنتـيجة هي أن تلك التعـيينات أو التحديدات مـستبعـدة بطريقة ما من قواعـد التصنيف. ومـثلما أوضح أرسطو تمـاما فـإن مفـهوم الخـيـر يتداخل أو يجـاوز ذاته أو ينتـشر خـلال تقسيمات المقولات، وهكذا، طبقاً لهذه الصـيغة التقليدية، يوجد تداخل مشابه أو تجاوز أو انتشار لمفهومي الوحدة والواقع الحقيقي.

(6) ويحدث شيء من هذا القبيل كلما كان لتصور ما دلالة مزدوجة طرأت عليه في طوره الفلسفي.

هناك كلمات تستخدم بطريقتين مختلفتين: طريقة فلسفية وأخرى علمية؛ ولن تكون هذه الكلمات في هذه الحالة ملتبسة الدلالة وفق هذا التفسير؛ وإنما يطرأ عليها تغير منتظم ومطرد في المعنى عندما تنتقل من مجال لآخر، وهذا التغيير يترك شيئاً جوهرياً في معانيها ثابتاً لا يتبدل، بدرجة تجعل من المناسب أن نتحدث عن طورين لتصور ما أكثر مما نتحدث عن معنيين لكلمة ما.

مثلاً، تُستخدم كلمة «المادة» في كل من علم الطبيعة وفي الميتافيزيقا؛ والاستخدام المزدوج أبعد ما يكون عن الالتباس في الدلالة، إذ يمكن لنا أن نتعقب ليس فقط وجود رابطة عامة بين أفكار المادة الفيزيقية والميتافيزيقية ـ بالرغم من الاختلاف بينهما ـ بل أن نتعقب أيضاً الرابطة الخاصة بين نظرية فيزيائية جزئية عن المادة ونظرية جزئية أخرى تناظرها في الميتافيزيقا؛ على سبيل المثال، فإن مفهوم المادة فيما يمكن أن يُسمى بالمذهب المادي الكلاسيكي في القرن التاسع عشر هو الجانب الميتافيزيقي المقابل للمفهوم العلمي للمادة في فيزياء «نيوتن» الكلاسيكية. فالاختلاف بين المرحلتين اللتين يمرّ بهما المفهوم هو أن المادة في فيزيقا نيوتن هي اسم لفئة معينة خاصة بأشياء تنفصل عن فئات تخصّ أشياء أخرى، مثل العقول، ومثل الظواهر كالألوان أو الأصوات التي تعتمد في وجودها على العقل الذي تظهر أمامه؛ أما المادة كمفهوم في الميتافيزيقا المادية فهي اسم للواقع ككل، وكل تمييز مشابه ذلك بين ما يسمى بالمادة وما يسمى بالذهن يرتد إلى تميز يقع داخل المادة ذاتها.

إن مثل هذه الحالات عامة وشائعة، فالذهن Mind، بالنسبة للعالِم، وهو هنا عالِم النفس، هو اسم لفئة محدودة من أشياء يقع خارجها أشياء من نوع آخر؛ وبالنسبة للفيلسوف الروحي فالروح هو اسم للواقع كله وربما كان أفضل اسم لهذا الواقع. أما التطور بالنسبة لعالم البيولوجيا، هو الطريقة التي ظهرت بها أنواع من الكائنات الحية إلى

الوجود؛ أما عند الفيلسوف، فهو إما شيء لا أهمية له فلسفياً أو مسار كوني يظل يعمل كلما كان لشيء ما أصل معين.

وحتى بالنسبة للتصورات التي ليس لها طور علمي دقيق، فإننا كثيراً ما نتعقب تمييزاً مماثلاً بين الطور الفلسفي وغير الفلسفي. وهكذا فإن الفن، عند الناقد الفني، هو شيء على درجة عالية من التخصص ومحصور في مجموعة صغيرة ومنتقاة من الأعمال التي يقع خارجها جميع الأعمال المتعجلة التي تُنتَج لمجرد كسب المال، وجميع إخفاقات الفنانين، والتعبيرات غير الفنية للحياة اليومية. أمابالنسبة لفيلسوف الجمال، فذلك يُعد فناً أيضاً، حين يصبح خيطاً يسري من خلال نسيج نشاط الروح.

هناك حالة قصوى للمبدأ نفسه، وستزداد أهميتها كلما تعمقنا في موضوعنا. فحتى كلمات مثل التصور، والحكم، والاستدلال، رغم أنها تبدو لأول وهلة غير ملتبسة الدلالة من الناحية الفلسفية، فإنها تحمل فروقاً دقيقة في المعنى تبعاً لماتطبق عليه من فكر فلسفي أو غير فلسفي؛ وتلك الفروق في المعنى، ونحن نقوم بالفعل بفحص واحد منها في الفصل الحالي، سنجد أنه يخضع لنفس هذا القانون العام.

يبدو من هذه الأمثلة أنه عندما يكون لتصور ما معنى مزدوج، فلسفي وغير فلسفي، فإنه في طوره غير الفلسفي يسم بسماته جزءاً محدوداً من الواقع، بينما في طوره الفلسفي فإن المعنى يفلت أو يهرب من تلك الحدود ويغزو المناطق المجاورة، ساعيًا في النهاية إلى تلوين فكرنا عن الواقع كله. وهو كتصور غير فلسفي يراعى قواعد التصنيف، وتشكل أمثلته فئة منفصلة عن الفئات الأخرى؛ وهو كتصور فلسفي فإنه يكسر تلك القواعد، وتتداخل هذه الفئة من الأمثلة مع تلك الفئة ذات الأنواع المتساوية في الرتبة.

وهذه واقعة معروفة، وكثيراً ما اعتبرت رذيلة ملازمة للتفكير الفلسفي في مقابل التفكير العلمي. وليس ما يعنينا هو ما إذا كانت رذيلة أو فضيلة، بل ما يعنينا هو واقعة حدوثها. فهي تحدث أحياناً، وهذا ما تكشف عنه الأمثلة؛ ويكفي ذلك للبرهنة على الخطورة التي لابد أن يحسب التفكير الفلسفي حسابها عندما يستخدم مناهج خاصة

بالعلم، حيث لا وجود لهذه السمة. وإذا كانت تحدث دائماً، فستكون أكثر من خطر؛ فهي مفتاح لخصوصيات التفكير الفلسفي ولصفات المنهج الفلسفي. ولكي نقرر ما إذا كانت تحدث دائماً، فيجب أن نرجع إلى التصورات التي تشكل موضوع العلوم الفلسفية التقليدية، لنرى ما إذا كان تداخل الفئات هو سمة منتظمة لبنيتها المنطقية.

(7) يميز المنطق بين نوعين يتألف منهما جنس الفكر، هما: الحكم (أو القضية) والاستدلال. وتبدو هذه الموضوعات للوهلة الأولى كأجزاء منفصلة موضوعاً «للبحوث المنطقية» مرتبطة ارتباطاً وثيقاً على نحو ما يرتبط المثلث والدائرة في الهندسة الأولية؛ وفي تلك الحالة ينبغي أن يكون الحكم والاستدلال كالمثلث والدائرة، فئات يطرد بعضها بعضاً بالتبادل. إلا أنهما ليسا كذلك (أي لا يطرد بعضها بعضاً بالتبادل). فالقول بأن السماء تمطر هو حكم؛ أما القول بأنها تمطر لأنني أسمع صوت المطر فهو استدلال. والعبارة الواحدة من هاتين العبارتين تتضمن الأخرى؛ ويتضح من ذلك أن الفئات النوعية تتداخل فيما بينها: فالحكم يمكن أن يكون استدلالاً، والاستدلال يمكن أن يكون حكماً.

قد يقال: «صحيح أن الحكم والاستدلال لا يستبعد الواحد منهما الآخر بالتبادل كالمثلث والدائرة؛ غير أن ذلك لا يبين سوى أنك أخطأت حين اعتبرتهما نوعين من الفكر. فالاستدلال هو بنية معقدة بُنيت من عدد من الأحكام في علاقات محددة؛ فإذا أردت مماثلة من الهندسة، فعليك أن تنظر إلى الحكم على أنه خط مستقيم وتنظر إلى الاستدلال على أنه كالمثلث». وعليَّ أن أرحب بهذا النقد على أنه اعتراف بأنه: إذا كانت الأنواع يستبعد بعضها بعضا، فإن الحكم والاستدلال. لا يمكن أن يكونا نوعين لجنس واحد من الفكر؛ لكني أعتقد أن الناقد هو رجل شجاع أكثر من أن يكون حكيماً؛ بسبب استعداده أن يلقي في البحر بتصور الجنس والنوع معاً، عند أول بادرة لظهور مشكلة ما، وسيقوده ذلك إلى صعوبات تبلغ من الضخامة حداً يجعلني أحجم عن الخوض فيها. وسوف ندرس هذه المشكلة فيما بعد. أما الآن، فهناك نقد آخر لابد من الرد عليه.

قد يقال: «لقد أخطأت منذ البداية في تطبيق قواعد التصنيف، ثم رحت توجه اللوم لا لنفسك بل إلى النتائج. فبدلاً من أن تعالج الفكر كجنس وتُقسمه إلى نوعين هما: الحكم والاستدلال، كان يجب عليك أن توّحد بين الفكر والحكم، وأن تقسم ذلك إلى حكم استدلالي وغير استدلالي أو مباشر». لكن ذلك سيكون مجرد ذريعة؛ فالنوع الثاني من النوعين ليس شيئاً في الواقع سوى الحكم بما هو كذلك، ومن ثمّ يتحد في هوية واحدة مع الجنس؛ حتى أننا لا نستطيع أن نتجنب النتائج السيئة لجعل الحكم والاستدلال نوعين على مرتبة واحدة في جنس واحد؛ وهنا لا يوجد إلا الإضافة غير المنطقية للتوحيد بين هذا الجنس ونوع واحد من نوعيه.

والصعوبة نفسها تعاود الظهور مرة ثانية في مرحلة تالية من التصنيف. فيميز المنطق بين نوعين من الحكم أو القضية هما: الحكم السالب والحكم الموجب. وطبقاً لنظرية التصنيف ينبغي أن يكون من الممكن أولاً تعريف طبيعة جنس الحكم، دون الرجوع لأنواعه الخاصة، كما نعرّف المثلث دون الرجوع إلى التمييز بين المثلث المتساوي الأضلاع والمثلث متساوي الضلعين والمثلث مختلف الأضلاع، ثم نضيف خاصية الفصل بين النوعين كل على حدة. لكن إذا حاولنا أن نعرّف الحكم من حيث الجنس بطريقة جامعة، فسنجد أن ذلك غير ممكن تعريفه: فأما أن تؤدي بنا هذه المحاولة إلى تعريف لنوع واحد (الحكم الموجب) من ذلك الجنس، كما هي الحال عندما نقول أن الحكم يثبت محمولاً لموضوع ما، أو أنه يؤدي بنا إلى مجرد سرد للنوع فحسب، كما هي الحال عندما نقول: أن الحكم هو ذلك الذي يثبت أو ينفي محمولاً ما.

ولن تكون هذه هي الصعوبة الوحيدة في هذه المرحلة. فطبقاً لنظرية التصنيف، فينبغي أن يكونا الحكم الموجب والحكم السالب نوعين من البدائل، يعرض كل واحد منهما عرضاً تاماً طبيعة جنس الحكم، كما تعرض كل من الخطوط المستقيمة والخطوط المنحنية طبيعة جنس الخط عرضاً كاملاً. لكننا إذا ما أخذنا مثالاً ـ ونحن نحاول اكتشاف ما هو الحكم السالب على وجه الدقة ـ وحذفنا منه كل شيء إيجابي، فإن طالب المنطق لن يحتاج إلى أن

نذكره أننا سوف ننتهي في هذه الحالة إلى ردّ الحكم إلى لا شيء على الاطلاق. ففي اللحظة التي يكون فيها الحكم مجرد سلب محض يكفّ عن أن يكون حكماً ذا معنى.

وإذا صحّ ذلك ـ وهو كما قلت أمر معروف في كتب المنطق المدرسية تصبح الأحكام الموجبة والأحكام السالبة أبعد ما تكون عن أنواع تستبعد بعضها بعضاً بالتبادل وهذا يعني أن كافة الأحكام السالبة، وليس بعضها فحسب، تعتبر أيضاً أحكاماً موجبة. لكن إذا تردد القارىء في قبول هذا الرأي، فربما سلّم، على الأقل، بأن هناك بعض الأحكام التي تكون موجبة وسالبة في وقت واحد. فإذا قلت: إن ساعتي قد توقفت، فإني أثبت أن جهازها قد توقف، كما أنفي أنها تعمل؛ لكن هذا القول ليس عبارة مركبة مكونة من قضية موجبة وأخرى سالبة؛ فأنا هنا أقول عبارة واحدة، وليس عبارتين، ولكنها عبارة تشمل الإثبات والنفي معاً؛ إثبات شيء معين ونفي ضده.

إن احتمال حدوث مثل هذا التداخل قد نراه في تقسيمات أخرى للحكم. فالحكم الفردي، في القياس المنطقي ينظر إليه على أنه كلي؛ فهو في الواقع يضم عناصر كلية وجزئية معاً. والحكم الشرطي المنفصل فهو حكم حملي وشرطي معاً. وفيما يتعلق بالجهة، فهي حالة الأشياء التي ليست ممكنة ولا تستطيع أن تكون فعلية، ولا تستطيع إن كانت فعلية أن تساعدنا إن كان ذلك أمراً ضرورياً. وقل مثل ذلك في تصنيف الاستدلالات، فأرسطو يقدم لنا قياسا استقرائياً؛ بينما يقدم لنا «ج. س. مِلْ» منهجاً استنباطياً للاستقراء.

إذن، لو أخذنا تصنيفات المنطق التقليدي على نحو ما هي عليه، فسوف يظهر عندئذ أنه كلما قسّمنا جنساً ما إلى أنواع، فإن هذه الأنواع تتداخل فيما بينها بدلاً من أن يستبعد بعضها بعضاً كما هو الحال في أنواع الأجناس العلمية، وتلك على أية حال هي وجهة نظر المنطق التقليدي بصدد علاقة الأنواع بعضها ببعض.

إن الناقد الذي تركتُ ملاحظاته دون إجابة في الصفحات السابقة قد يطالب الآن أن يستمع إلى شيء أكثر من ذلك. وقد يُصرّ قائلاً: «لقد وصلت إلى استنتاج خاطيء. فمثل هذه التمييزات التي وصفتها، بالرغم من تسميتها تنويعات أنواعاً خاصة للأجناس، فإنها

ليست في الواقع كذلك؛ وأنت قد برهنت بنفسك أنها لا يمكن أن تكون كذلك، لأنها تتداخل فيما بينها. بل إنك برهنت بالأحرى على أن الحكم الموجب والحكم السالب، والحكم الكلي والحكم الجزئي، وما شابه ذلك هي عناصر توجد معاً في الحكم الشخصي مثل المنحنى الواحد الذي يتكون من جزء محدب وآخر مقعر؛ وهذان الجزءان لا يمثلان نوعين من المنحنيات، لكنهما عنصران في كل لا يتجزأ».

وأجيب على ذلك بقولي: أنت على حق، إذا كان لا ينبغي أبدا أن نستخدم مصطلحات مثل أنواع أو أصناف إلا إذا كانت تتعلق بالتصورات العلمية. لكن هل يوجد أي مبرر يؤدي إلى حصرها في التصورات العلمية؟ إن الحس المشترك، بالتأكيد، يسمح لنا بالحديث عن الشعر والموسيقى كنوعين من الفن، أو بالحديث عن الاستقراء والاستنباط كنوعين من البرهان، تماماً مثلما نقول: أن الدائرة والشكل البيضاوي هما نوعان من المنحنى، أو أن الطيور والأسماك نوعان من الحيوانات، على الرغم من إدراكنا التام أن تلك الأنواع تتداخل فيما بينها. لذلك افترض الاستمرار في استخدام كلمة أنواع. حتى لو تخليت عنها، فلن يغير ذلك من الأمر شيئاً: أعني، أن هناك خاصية نوعية للبنية المنطقية في التصورات الفلسفية، وهي تشبه من بعض الزوايا أنواع التصور غير الفلسفي، وإن كانت تختلف عنه في الأنواع، والعناصر، واللحظات أو ما شئت من تسميات، فهي نماذج أو أمثلة للفئات المتداخلة بدلاً من الفئات التي يستبعد بعضها بعضاً بالتبادل.

سوف يهزّ الناقد رأسه. وأكاد أسمعه يقول: «أنت تطارد وهماً وتجري وراء سراب، فليس هناك سوى نوع واحد فقط للبنية المنطقية الممكنة للتصور: وهي تلك التي تراعي بحزم قواعد التصنيف. وخرق أو انتهاك هذه القواعد يعني، انك ابتعدت عندئذ عن طريق الجادة للفكر المنطقي لتجد نفسك غارقًا في المستنقعات. فلو استهان المنطق التقليدي بقواعد التصنيف، فإن ذلك أمر سيء للغاية، لا بالنسبة إلى هذه القواعد، بل بالنسبة للمنطق نفسه؛ وواجبنا ألا نقلده في ذلك، بل علينا إصلاحه». وسأعود إلى ذلك التحذير فيما بعد، وسأنتقل الآن إلى موضوع الأخلاق.

(8) إن التصورات المعترف بها في الأخلاق، عادة، تُصنف في فئات متداخلة. خذ مثلاً هذين التصورين: الخيرات والأفعال.

تنقسم الخيرات، عادة، إلى ثلاثة أنواع تسمى باللاتينية: iucundum, utile, honestum: وهي تعني: ما هو سار، وما هو نافع، وما هو صواب (أو حق). ولقد أنكر بعض الفلاسفة أن يكون ما هو سار نوعاً من الخير، وقال آخرون الشيء نفسه عما هو صواب أو حق، وإلى أن نناقش مبررات هذا الإنكار، وهو موضوع سوف أتحدث عنه في فصل تال، فإنني سأتركها جانباً وأسأل فقط عما يعنيه هؤلاء الفلاسفة الذين قالوا، كما قال أغلبهم، أن تلك هي أنواع من الخير.

من الواضح، أن أحداً من هؤلاء الفلاسفة لم يكن يقصد على الإطلاق أنها أنواع يستبعد بعضها بعضاً بالتبادل. أي أنهم لم يقصدوا أن يقولوا: أن ما هو سار لابد أن يكون غير نافع وخطأ في آن معاً؛ وأن ما هو نافع لابد أن يكون خطأ وغير سار في آن واحد؛ وأن ما هو حق أو صواب لابد أن يكون غير سار وغير نافع معاً. وهذا، فيما أظن، لم يكن يؤمن به أحد أبداً. وبالقطع ، لم يكن إيماناً منتشراً انتشاراً واسعًا بين الفلاسفة؛ فلا أحد يؤمن بأنه يمكن أن نفترض للحظة واحدة أن الفضيلة والسعادة شيء واحد، أو أن الإنسان يمكن أن يستمتع بأداء واجبه، أو أن الأفعال تكون صواباً إذا ما اتجهت إلى تنمية السعادة أو أن اللذة هي الخير الوحيد، أو أن الفضيلة هي الخير الوحيد. وباختصار، فإنه من الصعب أن توجد نظرية أخلاقية ـ من كل تلك التي تم عرضها ـ يمكن أن تكون مقنعة لشخص ينكر تداخل تلك الفئات الثلاث.

تنقسم الأفعال، عادة، إلى فئات وفقاً لصدورها عن دوافع مختلفة الأنواع: كالرغبة، والمصلحة الذاتية، والواجب. والتمييز بينها مهم لأن القيمة الأخلاقية لفعل ما، تبعاً للاعتقاد السائد، تختلف باختلاف الباعث الذي صدرت عنه، فالأفعال التي تحدث نتيجة لدوافع الواجب هي أخلاقياً أفعال خيرّة. وهلم جرا. ويمكن أن يقال أن الأفعال التي تصدر عن تلك الدوافع المختلفة والتي تنقسم إلى فئات منفصلة يستبعد بعضها بعضاً بالتبادل،

سوف تسهل كثيراً مهمة تحديد القيمة الأخلاقية الحقيقية لكل فعل. لكن على الرغم من ذلك فهناك إغراء للاعتقاد بالعكس، فقد اعترف فلاسفة الأخلاق دائماً بأن دوافعنا كثيراً ما تكون مختلطة، لدرجة أن فعلاً واحداً أو الفعل نفسه قد يقع في فئتين أو يقع حتى في الفئات الثلاث جميعها.

إن هذه الاعتبارات واعتبارات أخرى مماثلة تُوضّح أن فكرنا المألوف عن المسائل الأخلاقية، سواء أطلقنا على هذا الفكر اسم فلسفة أو حس مشترك، فإننا في العادة نفكر من منظور التصورات التي تتداخل فئاتها النوعية، لا مِنْ منظور التصورات التي تستبعد بعضها بعضاً. وأنا في اللحظة الراهنة معنى فقط بإثبات ذلك كأمر واقع: ذلك أننا نفكر بهذه الطريقة، وهذا لا يعني أننا على حق حين نفكر بهذه الطريقة. فالوقائع التي أُصّر عليها قد تبدو لمن ينقدني أنها افتراء صارخ، وتأكيدها قد يبدو معادلاً للتسليم بأن فكر الحس المشترك المألوف في المسائل الأخلاقية هو فكر فاسد تماماً augean stable[(١)] وغير منطقي illogicality، وما يندرج تحت اسم «الفلسفة الأخلاقية» ليس بأفضل حال من ذلك؛ ومن ثم، فقد يبدو التمسك بها ليس سوى تدعيم لموقف أولئك الذين يستبعدون الموضوعات الأخلاقية من الفلسفة تماماً، أو أن يخضعوها لتطهير قاس بأن يلقوا عليها طوفاناً من الماء المنطقي البارد. ولابد أن يكون جوابي الآن هو التذرع بالصبر. فالأمور قد بدت، من وجهة نظرهم، أسوأ كثيراً مما اعترف به. وهذه الفضيحة Scandal لا تمس الأخلاق فحسب، لكنها، كما سبق أن رأينا، تمس المنطق أيضاً، بل تمس العلوم الفلسفية كلها في الواقع. ويجب أن ننتظر حتى نتيقن من مدى نطاق السوء قبل أن نعرض مقترحات لعلاجه.

(9) نفس هذا التداخل يعاود الظهور في العلاقة بين المنطق والأخلاق بوصفهما

---

(١) في الأصل Augean Stable «أي حظائر أوجياس» ملك اليس ..Elis في الأساطير اليونانية ـ ولم يكن قد تمّ تنظيفها منذ ثلاثين عاماً فحوّل هرقل مجرى نهر الفيوس بحيث تمر مياهه على هذه الحظائر لتنظيفها... الخ ويضرب بها المثل في القذارة. راجع القصة كتابنا «معجم ديانات وأساطير العالم «المجلد الثاني ص ١٣١ مكتبة مدبولي عام ١٩٩٦؛ (المراجع).

نوعين من الكل فالفكر والفعل، إذا نظرنا إلى كل منهما من حيث ماهيته، فإننا يمكن التمييز بينهما كما نشاء؛ أما من حيث وجودهما في أمثلة عينية فهما يرتبطان جداً للدرجة تجعل من الممكن، بل أكثر من الممكن، أن يكون أي مثال لأحدهما هو نفسه مثالاً للآخر كذلك. فالتفكير الفعلي هو عمل قد تلحق به محمولات أخلاقية: وعلى الرغم أنه من الخطأ أن ننظر إلى تلك المحمولات باعتبارها تلقي أي ضوء على طبيعته كتفكير ـ وهو خطأ قد يقع فيه هؤلاء الذين ينظرون إلى التفكير على أنه عملي أساساً ـ بل أنها (أي المحمولات) تلقي الضوء على الأسئلة التي تدور حول الظروف التي يمكن أن يوجد فيها الفكر. وبالطريقة نفسها، ورغم أن الفعل نفسه ليس فكراً، فإن أي مثال للفعل يصلح أن يكون أيضاً مثالاً للفكر، ومن ثمّ، وبدون أي خلط بين الماهيتين، فمن الممكن أن نتحدث عن الفعل بطريقة عقلية، بالضبط كما يمكن أن نتحدث عن التفكير بطريقة التعميم.

سنصاب بالملل إذا ما تابعنا هذا التصور نفسه من خلال الميتافيزيقا، وعلم الجمال ، وأية علوم فلسفية أخرى معروفة. ويمكن للقاريء أن يفعل ذلك بنفسه؛ وسيجد أن القاعدة نفسها تنطبق جيداً حيثما كانت، وهي أن الأنواع التقليدية للتصورات الفلسفية تشكل فئات متداخلة وإذا ما اعتقد القاريء لهذا السبب أن التصورات التقليدية ـ لا في مجال الأخلاق فحسب، وإنما في مجال الفلسفة كله ـ قد أفسدتها التناقضات، ولابد من مراجعتها بأقصى درجة من الدقة حتى تتطابق مع قواعد التصنيف، فلندع القاريء، يحاول مراجعتها؛ فإنْ فعل فسوف يجد أنها تقاوم جهوده بعناد، فإذا كان شغوفاً بعمق بقواعد التصنيف حتى أنه لا يُقرّ أي تفكير لا يلتزم بهذه القواعد، فإن عليه أن يتخلى عن التفكير في أي موضوع يندرج تحت مسمى الفلسفة على الإطلاق. وهذا النوع من البنية، الذي تتداخل فيه فئات الأنواع، يضرب بجذور عميقة في تلك الموضوعات التي تهتم بها الفلسفة، ومن ثم فإن معارضة المرء له يعني أنه يتجنب أي محاولة للتفكير الجاد في هذه الموضوعات.

إذن، عند هذه النقطة، سوف يواجه القارىء خياراً: فإذا ما اقتنع بأن القواعد التقليدية للتصنيف يجب أن تطبق بصرامة على كل تصور أيا كان نوعه، وإذا كان يفكر أن تداخل الفئات النوعية لجنس ما لا يؤدي إلا إلى نتائج قاتلة أو مدمرة لبنية الفكر بأسرها، فإن عليه أن يتوقف عند هذا الحد من قراءة هذا الكتاب. أما إذا كان مستعداً لقبول هذا التداخل ولا أقول لأن يفهم إمكانية حدوثه ـ وأن الفلاسفة يمكن أن يكونوا على حق من الناحية التصورية في أن يؤكدوه باتساق رغم قواعدهم المنطقية الخاصة ـ فإنني ادعوه في هذه الحالة أن يشترك معي في التجربة التالية.

دعنا نفترض أن الفلسفة التقليدية بصفة عامة لا هي مجموعة من الحقائق يمكن قبولها قبولاً أعمى ولا هي كتلة من الأخطاء يمكن التبرؤ منها تماما، لكنها مزيج من أشياء جيدة وأخرى رديئة. ودعنا نفترض بصفة خاصة أنها ليست خاطئة على الإطلاق في هذه المسألة، لكن بمعنى ما، سنكتشف بشكل أفضل من الآن فصاعدا، أن تداخل الفئات يُعتبر خاصية من خصائص التصور الفلسفي، وهي خاصية يمكن أن تميزه عن تلك التصورات الخاصة بالعلم الرياضي والعلم التجريبي. دعنا نرى إلى أين سيقودنا هذا الافتراض. فإذا ما توسعنا فيه وصلنا عن طريقه إلى تفسير للمنهج الفلسفي يكون متسقاً مع نفسه ومتفقاً مع خبرتنا في التفكير الفلسفي في وقت واحد، وسنكون ملزمين أن نسأل بعد ذلك كله، إن كان هذا ليس أكثر من افتراض محض.

فإذا كان ذلك مجرد تحدٍّ لا مبرر له للمنطق، فإننا سرعان ما نكتشف ذلك؛ لأن المنطق قادر تماماً أن يثأر لنفسه من أولئك الذين يتحدونه.

[3]

(10) يمكن أن نستدل في الحال استدلالاً واحداً سلبياً من الافتراض القائل بأن للتصور الفلسفي نوعاً خاصاً من البنية المنطقية تتداخل فيها الفئات النوعية وهو أنه ليس هناك منهج يمكن استخدامه في الفلسفة يعتمد في مشروعيته على الاستبعاد المتبادل للفئات.

إن أمثال هذه المناهج كثيراً ما تستخدم، وبحق، في العلم، فنحن نجمع أمثلة في جميع العلوم التجريبية لتصوّر الجنس ثم نقوم بتصنيفها في فئات كل منها يعرض التصور في شكل نوعي محدد. وتلك هي الطريقة التي نسير عليها، عادة، عندما نرغب في دراسة أنواع خاصة لتصور تجريبي معين، كالأنواع المختلفة من الورد البري مثلاً. ويمكن أن ينطبق المنهج نفسه على العلم الرياضي، لكنه ليس مفيداً بهذا القدر، لأن تصور الجنس في الرياضة يمكن أن ينقسم إلى أنواع بطريقة قبلية à Priori ، دون الوقوع في مشكلة تصنيف الأمثلة الدالة عليه. وهذان المنهجان لتقسيم تصور ما يمكن أن يجتمعا في علوم كثيرة.

افرض أن هذا المنهج تمّ تطبيقه في الفلسفة. افرض أننا بدأنا بجمع أمثلة فردية عن الفعل بهدف دراسة الأشكال النوعية لتصور جنس الأفعال ثم صنفناها إلى أفعال صدرت عن الواجب، وأخرى صدرت عن المصلحة، وثالثة صدرت عن الميل والهوى، على أمل أن نقوم ـ بعد أن ننتهي من ذلك ـ بفحص كل فئة على حدة ونحدد السمات المشتركة بين جميع الأفعال لنضعها في فئة واحدة والسمات التي تغيب عن كل فعل نضعها في الفئتين الأخريين. سوف نجد أنفسنا ـ قبل أن يمضي وقت طويل ـ أمام تداخل بين أفعال معينة : وهي تلك التي تمتزج فيها الدوافع، والتي لا يمكن أن تُنسب على نحو لا لبس فيه إلى أية فئة. فماذا نفعل؟

(11) إن الوضع الصحيح يوجب علينا أن نعالج التداخل على أنه علامة خطر: وأن نكفّ عن استخدام هذا المنهج تماماً، وأن نقوم ببحث دقيق عن مدى ملاءمته. لكن هناك إغراء دائم يدعونا إلى تجاهل مثل تلك التحذيرات؛ وفي هذه الحالة سيلزم عن الإذعان لهذا الإغراء حرمان الأمثلة الغامضة من الأهلية واستبعادها من الدراسة لأنها لا تتلاءم مع تخطيطنا ـ في حين أن ذلك هو السبب نفسه الذي من أجله ينبغي أن نهتم بدقة بهذه الأمثلة ـ وأن نحصر اهتمامنا في ذلك الجزء من موضوعنا الذي يبدو فيه التداخل غائباً: وهي الأفعال التي نستطيع أن نقنع أنفسنا بأن الدوافع فيها غير مختلطة على الإطلاق.

ستكون النتيجة أن نظريتنا بصدد طبيعة أي شكل نوعي لتصور الجنس ستبني على هامش لم نعد نشعر فيه بالتداخل بين هذا الشكل وغيره من الأشكال الأخرى. وذلك المنهج في البحث هو المتبع غالباً. وأي فيلسوف يناقش نظرية الإدراك الحسي ويميز بين الإدراك الحقيقي الصادق والوهم، سوف يستبعد من اهتمامه كافة الأمثلة التي يبدو فيها الإدراك الحسي وهو يوصم بطابع الوهم، وسوف يحاول أن يدرس أمثلة للإدراك الحسي الصادق البسيط والخالص. وهناك فيلسوف آخر يدرس تصور جنس الخيرات وصورته النوعية، أي صورة الأشياء التي هي خير في ذاتها، وسوف يقترح كمنهج أن يتساءل عما إذا كان هذا الشيء أو ذاك يمكن أن يكون خيراً إذا لم يكن هناك شيء آخر، كما لو كانت الأشياء التي هي خير في ذاتها تشكل فئة مستقلة للخيرات، وتظل كذلك حتى عندما يطرح كل شيء آخر على أنه خير نسبي فحسب.

إن كل هذه البحوث تفسدها مغالطة يمكن أن تُسمى مغالطة الهوامش المحفوفة بالمخاطر fallacy of precarious margins. وتعتمد على الزعم بأن التداخل الذي حدث بالفعل في نطاق معين لفئة نتحدث عنها يمكن أن نثق بأنه لن ينتشر، وأنه يكمن وراء حدود منطقية هامشية لا تكون فيها الأمثلة المعروضة سوى شكل واحد من الأشكال النوعية، لا تشترك معها فيه أمثلة أخرى. وهذا الهامش محفوف بالمخاطر بالضرورة، لأنه بمجرد التسليم بالتداخل من حيث المبدأ فلن يكون ثمة مبرر للزعم بأنه سيتوقف عند أي نقطة معينة؛ والقاعدة السليمة الوحيدة لهذا المنهج هي أن تقود البحث حتى تقف نتائجه على أرض صلبة مهما يمتد إليها التداخل.

(12) لكن من الممكن تجنب هذه المغالطة على حساب الوقوع في مغالطة أخرى. فما أن يعترف الفيلسوف بأن التداخل لا حدّ له من حيث المبدأ، وأن المنهج السليم يتطلب منه أن يتقدم كما لو أن الفئتين النوعيتين متحدتان خلال امتدادهما، فقد ينتهي الفيلسوف الذي كان قد بدأ بالظن بأن كل تصور يجب أن يضم مجموعة من الأمثلة إلى أنه، طالما لا يوجد

إلا مجموعة واحدة من الأمثلة، فأنه لن يوجد سوى تصور واحد فحسب: وهو يعلن بذلك أن التصورين النوعيين متحدان في هوية واحدة. وهكذا، نلاحظ أن الرجل الذي يؤدي واجبه كثيراً ما يزيد بذلك من سعادة الناس بصفة عامة؛ ومن الصواب أن نظن أن الأمر كذلك، ليس كثيراً ما يكون على هذا النحو، لكنه يكون كذلك باستمرار؛ ونخلص إلى أنه طالما أن فعل الواجب يزيد دائماً من السعادة العامة، فليس هناك فرق بين تصور الواجب وتصور زيادة السعادة. والأخطاء من هذا النوع شائعة جداً لدرجة أن وضع قائمة بها قد يملأ كتاباً. والمبدأ الخطأ الساري فيها أنه: حيث لا يوجد فرق في امتداد التصورين، لا يوجد تمييز بين التصورين ذاتهما، وهذا ما اقترح تسميته بمغالطة هوية المتطابقات Fallacy of identified coincidents.

(13) هاتان المغالطتان هما بدائل لتطبيق مبدأ واحد خاطيء من وجهة نظر الفلسفة: - مهما يكن سليماً في العلم الرياضي وفي العلم التجريبي - هذا المبدأ يقول: أنه عندما ينقسم تصور جنس ما إلى أنواعه فإنه يناظره تقسيم أمثلته إلى فئات تستبعد بعضها بعضا بالتبادل. وأنا اسمى هذه المغالطة «مغالطة الانفصال الزائف» Fallacy of flase disjuinction لأنها تعتمد على القضية الشرطية المنفصلة disjunctive proposition التي تقول أن أي مثال لتصور الجنس يجب أن يندرج إما في نوع أو في آخر من فئاته النوعية وليس فيهما معاً؛ وذلك خطأ فما دامت تتداخل فأنها تندرج فيهما معاً.

وإذا طبقنا المبدأ تطبيقاً إيجابياً فأنه يؤدي بنا إلى مغالطة «الهوامش المحفوفة بالمخاطر»: وهي تعني أنه طالما سلمنا بأن هناك تمايزاً بين تصورين فلابد أن يكون هناك اختلاف بين أمثلتهما. أما إذا طبقنا المبدأ تطبيقاً سلبياً فأنه يؤدي بنا إلى «مغالطة هوية المتطابقات» أي أنه طالما أن الأمثلة يمكن التسليم بأنها لا تنفصل فليس ثمة تمييز بين التصورين.

(14) إذن، القاعدة الأولى للمنهج الفلسفي هي أن نكون على وعي بالانفصالات الزائفة وافتراض أن الفئات النوعية لتصور فلسفي معين هي دائماً عرضة للتداخل، لدرجة

أن مفهومين مختلفين نوعياً أو أكثر من مفهومين يمكن أن يتجسدا في أمثلة واحدة. ويفيدنا أن نتذكر بصدد هذه القاعدة صياغة أرسطية لتداخل الفئات يرى فيها أرسطو : إن المفهومين «هما شيء واحد» بمعنى أن الشيء الذي يجسد أحدهما يجسد الآخر أيضاً، إلا أن «وجودهما ليس شيئاً واحداً» بمعنى أن وجود مثال لأحدهما ليس هو نفسه وجود مثال للآخر. إن الطريقة التقليدية في الإشارة إلى هذ المبدأ هي أن نتحدث عن «التمييز بلا اختلاف»، أي تمييز التصورات دون اختلاف في الأمثلة. ويمكن أن توضع القاعدة ـ إذن ـ بأن نقول : أن أي تمييز في الفلسفة يمكن أن يكون تمييزاً بدون اختلاف؛ أو بعبارة أخرى، حيث يمكن التمييز بين مفهومين فلسفيين فإن صيغة أرسطو قد تصلح أو تكون مناسبة للقول بأن المفهومين هما شيء واحد لكن وجودهما مختلف.

(15) قد يكون من المفيد في خاتمة هذا الفصل، أن نلقي نظرة سريعة إلى الأمام ونسأل كيف يؤثر مراعاة هذه القاعدة على توقعات الفيلسوف في الاتجاه الذي يحتمل أن يسير فيه فكره والنتائج التي يحتمل أن يحققها؛ بالرغم أن أي استباق للأمور في هذه المرحلة سيكون سلبياً محضاً، وشديد الغموض وأعم كثيراً من أي تقرير إيجابي.

إن الفلسفة التي تسير طبقاً لهذه القاعدة لا يمكن أن تضع نصب عينيها كهدف تصنيف موضوعها، مثلما يضع عالم النبات أو عالم الطبيعة في اعتباره كهدف، تمييز وترتيب أنواع النباتات والحيوانات. أما بالنسبة لموضوع الفلسفة، فإنه نظراً لتداخل فئاته، فإنه لا يسمح بتصنيف بهذا المعنى. فتصنيفه لا يتم إلا بطريقة عابرة ومؤقتة، ومثل هذا التصنيف إذن لا يعتبر غاية في حد ذاته بل هو فقط وسيلة لتمييز العناصر التي توجد معاً في الواقع الفعلي: وبناء على ذلك فإنه يمكن تصنيف الأفعال إلى أفعال تصدر عن دافع الواجب، وأفعال تصدر بدافع الميل والهوى، ويجب أن نتذكر جيداً أن أمثلتنا لأي منهما يقينا هي تقريبا أمثلة للنوع الآخر من الأفعال أيضاً، وأن نستخدم التصنيف فقط كوسيلة لتركيز اهتمامنا على خصائص معينة للفعل الصادر عن الواجب بما هو كذلك، والفعل الصادر عن الميل والرغبة بما هو كذلك. وستكون المهمة الحقّة للفلسفة هي تمييز التصورات من هذا القبيل، أي تمييز التصورات التي توجد معاً في أمثلتها.

(16) غيـر أن تمييز مـثل هذه التصورات لا يمكن أن يعني ببـساطة إحصـاء للعناصر المختـلفة التي يمكن أن يكتـشف التحـليل أنها توجـد معـاً في واقعـة عينيـة. ذلك لأن هذه العناصر سوف تـكون أنواعاً خاصة لتصـور مفرد واحد، ومن ثم سوف تـكون هناك علاقة منطقية بينها؛ وتصوير الواقعة على أنها تجـمع محض لعناصر توجد معاً، بدون أي علاقات أو روابط منطقية، سـوف يجعلنا نترك جزءاً أساسيـاً من العمل التحليلي دون أن يتم. وفي أي تصور تجـريبي كتـصور الإنسان، لا توجـد رابطة واضحـة بين عناصر مـثل أن للإنسان عشرة أصابع وأن لديه القدرة على الكلام؛ لكن لا يمكن أن توجد تلك البنية الفضفاضة في التصور الفلسفي، إذ لابد أن ترتبط العناصر المختلفـة فيما بينها بطريقة ما. ومن ثمَّ لا يمكن أن نتـصور مـوضوعـاً للفكر الفلسـفي تصوراً سليـماً على أنه تجمع مـحض، سواء كـان مجموع عناصـر متميزة منطقيًا أو مـجموع أجزاء مكانية أو زمانيـة؛ فالأجزاء أو العناصر ـ مهما كان التمييز بينها سليماً ـ لا يمكن أن نتصورها قابلة للانفصال، ومن ثم فمن المستحيل أن يوضح هذا الموضوع بأسـره بعيداً عن الأجزاء أو العناصـر التي توجد مقدمـاً على نحو منفصل، أو أن يُقـسم إلى أجزاء أو عناصر تبـقى قائمة بعـد القسمـة؛ فكل حالة من هاتين الحـالتين سوف تعني أن الـترابط بين الأجـزاء هو ترابط عـرضي، مع أنه لابد في الواقع أن يكون ضرورياً.

(17) هنا قد يقول قاريء: «إن حذفك لهذه النتائج من قاعدة بسيطة للمنهج، جعلك تلزم نفسك بتعبيرات متافيزيقـية يصعب الوصول إليها ومثيرة للجدال، وفي هذه الحالة لا تنتظر ممن يقـرأون لك أن يستمـروا في متابعـتك». غير أن ذلك يـسيء فهم هدفي. فمـبدأ المنهج لابد أن يكون مؤقتاً بالضرورة، أما أن يُلزم المرء نفسه بهذا المبدأ منذ البداية في بحثه، ويعتبـره قاعدة حديدية لا تلـين ينبغي اتباعهـا، مهما يكن من أمـر التنوع الممكن للمشكلة ولموضوع البحث، فـسوف يكون ذلك غريباً عن روح التـفكير الفلسفي بأسـره. إن التفكير بطريقة فلسفـية، أيا ما كانت معانيـه الأخرى، يعني المراجعة المستمـرة لنقطة البدء في ضوء النتائج التي وصل إلـيها المرء وهو لا يسـمح لنفسه قط أن تقـيده قاعـدة حديدية لا تلين أيا

كانت. وما قمت به هو مجرد إطلاق صيحة تحذير ضد افتراضين لا أنصح بهما: أولهما، أن الموضوع الذي تبحثه الفلسفة سوف يتحول إلى نسق تصنيفي؛ وثانيهما، أن ذلك الموضوع سوف يتحول إلى تجمع (كومة) من الأجزاء. وأنا لم أقل حتى أن واحداً من هذين الافتراضين قد لا يكون في النهاية صحيحاً، ولكنني أقول فحسب أنهما معاً لا يمكن أن يكونا صحيحين في النهاية إذا كان للتصور الفلسفي بنية منطقية خاصة تتداخل فيها الفئات النوعية على نحو ما يبدو في هذه المرحلة من بحثنا. والشخص الذي يبدأ بحثاً فلسفياً بافتراض أن الموضوع الذي يبحثه إما أن يكون له بنية ذات نسق تصنيفي أو أن يكون تجمعاً من أجزاء، يلزم نفسه بافتراض أن ذلك التداخل الظاهر بين الفئات ليس إلا وهماً؛ ومن جانبي ـ فأنا أسعى لفرض لا يقوم على الوهم، وعلى أساس هذا الفرض فإن أية فلسفة تستهدف تصور موضوعها كنسق تصنيفي أو تجمع للأجزاء إنما تسيء تصور أهدافها الخاصة ومن ثم طبيعتها ومناهجها.

الفصل الثالث

سُلَّم الأشكال

الفصل الثالث

سُلَّم الأشكال

(1)

ناقشنا حتى الآن التصور الفلسفى فيما إذا كان يشبه تصورات أخرى من حيث البنية، بغض النظر عن تداخل فئاته النوعية. لكن لو كان هذا التداخل حقيقاً فلا يمكن أن يكون خاصية معزولة تماماً. فالاختلافات بين أنواع التصور غير الفلسفى هى من ذلك النوع الذى لايمكن تصور التداخل بين فئاته؛ إذن من أى نوع ينبغى أن تكون الاختلافات بين أنواع التصور الفلسفى الذى يجب أن يكون التداخل ممكناً بين فئاته ؟

(1) إننا نميز الاختلافات فى الدرجة عن الاختلافات فى النوع، ويمكن أن تكون البداية بالتساؤل عما إذا كان أى اختلاف منهما - إذا أخذناه بشكل منفصل - يمكن أن يفسر التداخل.

لايمكن تفسير التداخل عن طريق الإختلاف المحض فى الدرجة. إذ لو كانت كل الأمثلة الخاصة بمفهوم الجنس الجامع لها صفة واحدة وهى نفسها تتفاوت فى الدرجات، ولو أنقسم الجنس إلى أنواع طبقاً لذلك التفاوت فلا يمكن أن يكون هناك تداخل؛ لأنه فى النقطة التى تبدأ فيها أى فئة نوعية واحدة ستكون هى النقطة التى تنتهى عندها فئة نوعية أخرى. ومن الأمثلة على ذلك: تصنيف الكتب لأغراض مكتبية وفقاً للحجم، وتصنيف الرجال وفقاً للعمر بغرض الخدمة العسكرية.

والواقع أن هناك تسليماً عاماً، فيما يبدو، بأنه ليس ثمة أهمية فلسفية تلحق بالاختلافات المحض فى الدرجة. وكثيرا ما ينشغل الفلاسفة بالسؤال عما إذا كان لشىء ما

صفة معينة أم لا؛ وعما إذا كان أحد الأعمال الفنية الرديئة ، مثلا، يحوز بعض الجمال أم أنه لاجمال فيه على الإطلاق؛ إلا أن الدرجة المحض التى تكون عليها الصفة تظل، كقاعدة ، موضوعاً يخرج عن دائرة اختصاصهم. حقاً ، يتمسك بعض الفلاسفة بأن الصفات التى يهتمون بها بصفة خاصة كالجمال، والخير، والحق، والحقيقة الواقعية reality لاتسمح بوجود درجات؛ وهناك فلاسفة آخرون، ممن يفضلون الاعتراف بوجود درجات فى تلك الأمور، لا يعتقدون أن تلك الدرجات فى حد ذاتها ـ وبعيداً عن كل الاختلافات فى النوع ـ تصلح كأساس للقسمة المنطقية للتصورات؛ بل أنهم بالأحرى ينظرون إلى الاختلافات فى الدرجة على أنها ترتبط على نحو ما بالاختلافات فى النوع، بحيث لا يتحدد التصور طبقاً لاختلافات الدرجة فحسب بل طبقاً لتركيب ما يضم اختلافات الدرجة مع اختلافات النوع.

(2) إن الاختلافات المحض فى النوع تعجز كذلك عن تفسير تداخل الفئات . والتصورات غير الفلسفية كالتصورات الخاصة بمقطع مخروطى يجوز أن تتنوع بهذه الطريقة إلى : شكل بيضاوى، وقطع مكافىء، وقطع زائد، وهلم جرا؛ لكن هذا الطراز من الأنواع الخاصة لايمكن أن يثمر فئات متداخلة؛ فالشكل البيضاوى يتحول إلى قطع مكافىء عندما يبتعد مركز واحد إلى ما لانهاية، لكن ذلك لايشتمل على أى تداخل بينهما.

وذلك مرة أخرى مُعترف به بصفة عامة. فتصور الإحساس، على سبيل المثال، هو أحد التصورات التى انشغل بها الفلاسفة لفترة طويلة؛ لكن عندما تمّ تقسيم جنس الأحساس إلى أنواع كالرؤية، والسمع، والشم، وهلم جرا، فإنها تمايزت فقط تبعاً للنوع، ترك الفلاسفة الدراسة المنفصلة لتلك الأنواع المنفصلة لعلماء النفس وعلماء وظائف الأعضاء. ولمّا تحدد الإحساس بشكل خالص على أساس النوع، فقد أصبح يُنظر إليه كتصور غير فلسفى أو بالإحرى كتصور فى طور غير فلسفى.

(3)ومع ذلك، فربما توجد اختلافات النوع مجتمعة مع اختلافات الدرجة فى بعض الأحيان؛ وفى هذه الحالة يكون الفلاسفة أكثر ميلاً للالتفاف إليها. فإذا كان التمايز بين

الفضائل المختلفة، سواء كانت فضائل أساسية: كالعفة، والشجاعة، والحكمة والعدل،(١) أو فضائل لاهوتية هي الإيمان، والأمل والإحسان، أو فضائل من أى نوع آخر هي وسائل نوعية فحسب للسلوك الحسن أو إظهار نيَّة حسنة، وهي لا تختلف فيما بينها إلا في النوع فقط، والفلاسفة بصفة عامة، يعترفون بذلك لمناقشة كل منها في نظرية للفضيلة تكون مُحملة بتفاصيل تجريبية؛ ولكن ـ كما اعتقد أفلاطون عن الفضائل الرئيسية وكما اعتقد القديس بولس عن الفضائل اللاهوتية ـ إذا اختلفت هذه الفضائل فيما بينها أيضاً في الدرجة ، حيث يعلو البعض على الآخر بمقياس من نوع ما ، فإن أغلب الفلاسفة سيشعرون، سواء استطاعوا تبرير شعورهم أم لا، بأن أي مناقشة لهذه الفضائل ستكون ذات أهمية فلسفية حقيقية. وهكذا فيما يتعلق بالفنون المختلفة كالرسم، والشعر والموسيقى وغير ذلك: إذا كانت هذه الفنون ليست سوى تجسيدات للروح الجمالية في أنواع مختلفة من المادة، فإن فلسفة الفن، كما تتميز عن الوصف التجريبي للفن، ستفضل أن تتجاهل هذه التجسيدات؛ ولو جسدت هذه الفنون تلك الروح في درجات مختلفة، كما اعتقد البعض، فسوف يُعترف بها بصفة عامة باعتبارها تنتمي إلى موضوعها.

يبدو، إذن، أن الفكر الفلسفي يهتم كثيراً بالاختلافات في الدرجة مجتمعة مع اختلافات النوع وذلك مقارنة بغيرها من الاختلافات التي توجد بطريقة منفصلة؛ وهذا يعطينا مؤشراً بأن بعض هذه التجمعات التي تجتمع فيها اختلافات الدرجة واختلافات النوع معاً قد يمدنا بإجابة عن سؤالنا.

(4) إن تجمع اختلافات الدرجة مع اختلافات النوع يدل على أن تصور الجنس يتنوع بطريقة خاصة إلى حد ما . والأنواع التي ينقسم إليها ترتبط ارتباطاً وثيقاً حتى أن كلاً منها لا تجسد فحسب ماهية الجنس بطريقة محددة، لكنها تجسد أيضاً بعض الصفات المتغيرة بدرجة نوعية. وفيما يتعلق بالمتغير، فإن كل شكل نوعي من أشكال التصور يختلف عن

(١) هي الفضائل الأساسية الأربع في الفلسفة اليونانية والشرور أو الآفات هي أضداد هذه الفضائل : الظلم، والإفراط، والجبن، والجهل قارن جمهورية أفلاطون ٦٠٩ (المراجع).

باقى الأشكال النوعية الأخرى فى الدرجة؛ ويختلف كذلك فى النوع فيما يتعلق بالطريقة التى تتحدد بها ماهية الجنس. وترتبط مجموعتا الاختلافات فى مثل هذا النسق من التنويعات ارتباطاً وثيقاً لدرجة أنه عندما يصل المتغير، زيادة أو نقصاناً، إلى نقاط حرجة معينة فى السُلَّم يختفى شكل نوعى ويحل محله شكل نوعى آخر. ونقطة نفاذ الجهد، ونقطة التجْمد، والحد الأدنى لدخل الضريبة هى أمثلة لتلك النقاط الحرجة فى سُلَّم الدرجات حيث يظهر إلى الوجود شكل نوعى جديد فجأة. ومثل هذا النسق اقترح تسميته سُلَّم الأشكال.

ولسُلَّم الأشكال هذا تاريخ طويل فى الفكر الفلسفى. فقد كان مفضلاً لدى أفلاطون الذى كان لديه موازين مختلفة أو محاولات متنوعة لسُلَّم أشكال المعرفة يشمل: الجهل، والرأى والمعرفة، والظن، والفهم، والعقل، وهو نفسه سُلَّم لأشكال الوجود التى تبدأ من العدم فشبه الوجود إلى الوجود الحقيقى؛ وسُلَّم لأشكال الشعر والرياضيات والجدل، ولأشكال اللذة المتعلقة بالجسد والمتعلقة بالروح، أو غير الخالصة والخالصة، فاللذات الأخيرة تُعد أكثر صدقاً من الأولى، أو سُلَّم للتدرج من الألم عبر السكون إلى اللذة الصادقة؛ أو سُلَّم لأشكال الدساتير السياسية وهلم جرا، دون نهاية تقريباً. وماله مغزى عند أفلاطون ليس هو السُلَّم الفعلى للأشكال الذى يشرح به بنية هذا التصور أو ذاك باعتباره اقتناعاً واضحاً منتشراً فى كافة أعماله، بل ما له مغزى عنده هو نوع البنية الذى تحتوى عليه التصورات الفلسفية.

ولم يكن ذلك الاعتقاد يخص أفلاطون فحسب، بل يجمعه سوياً مع الأفلاطونيين الجدد، والمتصوفة المسيحيين، وأفلاطونى عصر النهضة، وآخرين قد يتوقع أنهم شربوا بعمق من نهر الفكر الأفلاطونى بما يتجاوز الحد المعقول. ولقد اعترف أرسطو [(١)] بنوع البنية المنطقية نفسها عندما يميز مثلاً بين النفس النباتية والحيوانية والإنسانية كأشكال ثلاثة للحياة مرتبة فى شكل سُلَّم بحيث تشمل كل نفس النفس التى سبقت وتضيف إليها شيئاً

---

(١) يريد كولنجوود أن يؤكد أن الترتيب المتدرج للأنواع التى تندرج تحت جنس ما، كان شغل الفيلسوف الشاغل خاصة عند أفلاطون وأتباعه من الأفلاطونيين الجدد وصولاً إلى عصر النهضة مروراً =

جديداً. ولقد صنَّف «لوك» صراحة أنواع المعرفة الرئيسية عنده إلى «درجات» وحاول «ليبنتز» أن يجعل من تلك البنية المنطقية الخاصة مبدأ أساسياً للمنهج الفلسفي بوصفها قانوناً للاتصال (١). وعاد كانط إلى تلك البنية المنطقية الخاصة بالتصور الفلسفي مرات كثيرة - سواء بتأثير ليبنتز أو من ذات نفسه rebus ipsis dictantibus - حتى على حساب التناقض الظاهر أو الحقيقي كما حدث في نظرية تخطيط المقولات عندما أصبح التخيل وسطاً بين الحس والفهم في عالم خاص به والذي هو نوع من الصيغة الأفلاطونية لعالم الفهم. ولم يكن الوضعيون وأصحاب مذهب التطور في القرن التاسع عشر أقل تشدداً في اعتقادهم بأن المعرفة قد تنوعت في درجات على سُلَّم التجريد، وأن الطبيعة قد

= بأرسطو وأتباعه، فأرسطو مثلاً، قسم النفس إلى ثلاثة أنواع تختلف من حيث الكيف: نامية في النبات، حاسة في الحيوان، وناطقة في الإنسان، وبسبب هذا الاختلاف في الكيف فإنها تتفاوت في درجة الكمال، فالنفس الأعلى أكمل تعبيراً عن الحياة من الأدنى، لأن في الأعلى ما في الأدنى وزيادة، ففي النفس الحاسة عند الحيوان ما عند النبات من نمو ثم يزيد الحس، وفي النفس الناطقة عند الإنسان ما عند النبات والحيوان من نمو وحس ثم يزيد التفكير؛ ولو كان أرسطو قد اكتفى بذكر أنواع الكائنات الحية وأوصافها، لما كان فيلسوفاً في رأى كولنجوود، لكنه فيلسوف بالمبدأ الذي رآه يربط اختلاف النوع بتفاوت الدرجة في سُلَّم للأشكال تحقيقاً للبنية المنطقية الخاصة بالتصور الفلسفي. قارن نحو فلسفة علمية . د. زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلو المصرية ، ط ٢ سنة ١٩٨٠ ص ٣٢١» (المترجمة).

(١) يقول ليبنتز بتسلسل الكون أو تدرجه إلي طبقات يرتفع بعضها فوق بعض، وتقوم فلسفته بأكملها علي فكرة المونادة التي تقدم لنا المفتاح الذي نفسر به هذا التسلسل، فمونادات الأجسام تحتل أدنى طبقة، تعلوها المونادات التي تتحكم في النباتات ثم تأتي مونادات الحيوانات التي ترتفع فوقها، إلى أن نبلغ المونادات التي تتحكم في الكائنات البشرية وتتجاوز سائر الطبقات ، ثم نجد أرواحاً أسمى من الأرواح البشرية تتوسط بين الإنسان والله، وأخيراً نجد المونادة المركزية «المطلقة» الكاملة التي تعلو فوق سلسلة المونادات الفانية، ألا وهي الله. وتقوم هذه المستويات المتعددة على فكرة «الاتصال» والترابط بين كل الموجودات.. فهذه المستويات المتعددة ليست مناطق مختلفة معزولة لأن العالم لايتكون من أجزاء منفصلة، وإنما يتصل فيه كل شيء بكل شيء، وهذا الاتصال يقوم على أن كل ما هو موجود إنما هو مونادة أو كائن فرد مستقل. (قارن) جو تفريد فيلهلم ليبنتز، المونادولوجيا والمبادىء العقلية للطبيعة والفضل الإلهي، نقلها إلى العربية وقدم لها وعلق عليها د. عبدالغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٧٨ ، ص ٢٨ ـ ٢٩) (المترجمة).

تحددت في أشكال نوعية على سُلَّم التطور. وباختصار ، كانت محاولات الفلاسفة استخدام معيار مزدوج للدرجة والنوع معاً كمفتاح لبنية التصور الفلسفى كانت محاولات بلغت من العمومية حداً جعل من الصعب إمكان دراسة تاريخ الفكر دون أن نجد نظيراً لهذه التصورات له بعض الخصائص الدائمة.

(5) ومع ذلك، فهذه البنية ليست خاصة بالتصورات الفلسفية فقط.. فالثلج، والماء، والبخار تشكل سُلَّما من الأشكال وهى تختلف الواحدة عن الأخرى فى الدرجة مثل الأشد حرارة أو الأشد برودة، وفى النوع كالحالات المختلفة نوعياً من نفس الجسم. ويألف الفكر العلمى مثل هذه الحالات: كالجدول الدورى للعناصر، والاختلافات النوعية بين الشاب، والناضج، والشيخ وهلم جرا.

لكن هناك اختلافاً ـ فيما يبدو ـ بين سُلَّمً الأشكال الفلسفى وسلم الأشكال غير الفلسفى من زاوية مهمة . وهى أنه فى السلَّم غير الفلسفى يُعد المتغير شيئاً دخيلاً على ماهية الجنس: فماهية الماء مثلاً، والتى هى العامل المشترك بين أشكاله الثلاثة: الصلبة، والسائلة، والغازية، يمثلها صيغة: يد٢ أ، ولاتظهر الحرارة في هذه الصيغة سواء على نحو ضمني أو صريح. ومن هنا فمهما اتسع التفاوت في درجة الحرارة، فإن ماهية الجنس بالنسبةللماء تظل ثابتة لاتتغير. وهذا لايعنى أن جميع الأشكال الثلاثة للماء متعادلة فحسب، بمعنى أن كل شكل يستحق اسم الماء، وانها جميعاً تنطوى عليه، وإنما يعنى أيضاً أنه إذا اختفى العنصر المتغير تماماً وانخفضت درجة الحرارة إلى الصفر المطلق فإن المادة التى وصلت لهذه الدرجة من الحرارة ستظل هى يد٢ أ.

(6) أما فى سُلَّم الأشكال الفلسفى يتحد المتغير مع ماهية الجنس نفسه. فالمتغير فى سلّم اشكال المعرفة عند أفلاطون يعطى للمعرفة خصائص أساسية مثل «التحديد» أو «الحقيقة» وهى الواقع الحقيقى reality فى سلّم الوجود؛ والموضوع الخاص بالرأى لايُعدّ حقيقياً تماماً بمقدار مالا يتناسب مع كونه موضوعاً لشىء أعلى ، وهو على هذا النحو لأنه يتسم بسمة الوجود اللامتعين الذى يرتبط بالوجود الحقيقى الواقعى كما يرتبط تشوش الذهن بالفكر الحقيقى الواقعى؛ أما سلّم الأشكال السياسية عنده (= افلاطون) فإن أعلى

شكل سياسى هو وحده الذى يستحق اسم «الشكل السياسى»، أما الباقى فهى درجات مختلفة من الأشكال غير السياسية. وقل مثل ذلك فى الأنواع الأخرى.

ومرة أخرى، لايُعد افلاطون فى ذلك متفرداً. إذ أننا نجد أن أشكال المعرفة عند ليبنتز تتمايز بدرجاتها فى «الوضوح والتمييز» ؛ غير أن الوضع هنا ـ كما هو عند افلاطون ـ ينتمى المتغير إلى ماهية المعرفة ذاتها؛ وعندما يسمى ليبنتز الإحساس بأنه «تصور مشوش» فإنه يسميه أيضاً معرفة ـ لأن كل معرفة فى رأيه هى عملية تصورية ـ إلا أن وصفه لذلك التعبير بلقب ما يشير إلى أنه ليس معرفة إلا بدرجة دنيا فحسب. أما «درجات المعرفة» عند لوك فأعلاها مرتبة الحدس وهو وحده المعرفة الكاملة، وأدناها الحكم «الذى لايرقى قط إلى درجة المعرفة ولاحتى إلى تلك الدرجة الدنيا منها»؛ ثم يأتى البرهان الذى يحتل الدرجة الوسط من المعرفة طارحاً «بعض الومضات من المعرفة الساطعة» والتناظر الدقيق فى مسألة البنية بين هذا السلَّم والسُلَّم الأفلاطونى للوجود أو اللذة يُعدّ مفيداً بصفة خاصة لفيلسوف يصعب اتهامه بميول أفلاطونية.

ربما كانت هذه الأمثلة كافية لاقناع القارىء ـ إن كان بحاجة إلى إقناع ـ بأن هناك أسساً للقول بأنه حيثما وجدنا عرضاً لسُلَّم الأشكال الفلسفى، يتعارض مع سُلَّم الأشكال غير الفلسفية فسوف نجد أن المتغير يتحد فى هوية واحدة مع ماهية الجنس. وينتج عن هذا التوحد أن يكون كل شكل بقدر ما يكون متدنياً فى السُلَّم، فإنه يكون إلى هذا الحد تنويعاً ناقصاً وغير كاف لماهية الجنس، التى تتحقق بدرجة أكثر كفاية كلما صعدنا فى السلَّم.

(2)

(7) لقد عرضت فكرة سُلَّم الأشكال الفلسفى فى الصفحات السابقة باعتبارها فكرة يتكرر ظهورها فى تاريخ الفكر. ويبقى علينا أن نتساءل عما إذا كان الكثير من الفلاسفة الذين استخدموا هذه الفكرة كمفتاح لبنية التصور الفلسفى كانوا على حق فى استخدامها أم لا؟. ولا بد أن تكون الخطوة الأولى للإجابة عن هذا التساؤل هى إثارة بعض المشكلات الواضحة.

إن فكرة سُلّم الأشكال هى فكرة يسهل جداً قبولها عندما تكون ماهية الجنس شيئًا والمتغير شيئًا آخر؛ لأن كل شكل نوعى فى هذه الحالة يكون تجسيداً لماهية الجنس بصورة كاملة ومتعادلة مع جميع الأشكال الأخرى التى تمثل نفس الماهية، ومن ثم تكون أنواعًا حقيقية لذلك الجنس. لكن إذا كان المتغير وماهية الجنس شيئًا واحداً، فستحتوى الفكرة على عنصر مفارقة؛ لأن الأشكال الدنيا فى السُلّم ليست أنواعًا من الجنس على الإطلاق، باستثناء الدرجة الدنيا نسبيًا، وطالما يبدو واضحًا أن التصور المعين إما أن يكون أو لا يكون نوعًا من جنس معين، وهذه العلاقة لا تسمح بوجود درجات، فيبدو من المستحيل أن نفلت من الوقوع فى الإحراج المنطقى الذى هو إما أن تكون هذه الأشكال الدنيا أنواعًا من الجنس وستكون فى هذه الحالة أنواعًا كاملة منه، أو ألا تكون أنواعًا كاملة منه، وهى فى هذه الحالة لن تكون أنواعًا للجنس بأى درجة أيًا كانت . وفى أى من الحالتين فإن فكرة سُلّم الأشكال الذى يتحد فيه المتغير مع ماهية الجنس تُطرح أرضًا وتدان بوصفها نسيجًا من المتناقضات، وبوصفها كابوسًا لعالم المنطق.

هناك انتقادات لا يمكن التسليم بها دون أن تكون عرضة للشك لأنها على درجة كبيرة من الوضوح. إنها نوع من الانتقادات يدخل ضمن قدرات أى مبتدئ، بعد أن يقرأ بضعة فصول أولى من كتاب مدرسى فى المنطق، حث يطرح السؤال التالى نفسه بإلحاح وهو: ما هو الأكثر احتمالاً أن يكون أفلاطون وأرسطو وليبنتز ولوك، وفلاسفة آخرين ممن استخدموا جميعاً الفكرة السابقة مع بعض التوافق اللافت للنظر قد وقعوا فى خطأ أولى فاحش واحد، أو أن تكون تلك الانتقادات قد قامت على سوء فهم؟ وإذا فشلت هذه الإجابة فى التأثير على الناقد، فدعه يتخيل أن نقده يسير من افتراض أن النظريات المتعلقة ببنية التصور، والتى يُعبر عنها فى كتب المنطق المدرسية الأولية، ينبغى أن تُقبل بلا تحفظ وأن تطبق بلا تعديل بوصفها مبادىء للمنهج الفلسفى؛ بينما الافتراض الذى اتفقنا عليه فى الفصل السابق قد يتطلب بعض التعديل فى تطبيقه على الفلسفة. ووفق ما توصلنا إليه من اتفاق يجب إذن أن نستبعد ذلك النقد تماماً، حيث أننا قد نرجئه الآن مؤقتاً حتى يمكننا مناقشة مشكلة أخرى أكثر إلحاحاً عن سابقتها.

(8)هذا هو السؤال فيما إذا كانت فكرة سُلَّم الأشكال، كما عرضناها حتى الآن، تصلح فى تفسير التداخل بين أنواع الجنس الفلسفى . والإجابة هى : «نعم» لوكانت هذه الأنواع متعارضة: والإجابة:«لا» لو كانت الأنواع متميزة. على سبيل المثال، إذا تمّ تقسيم الأفعال إلى أنواع متعارضة كالخير والشر، فإن هذين الحدّين سيكونان فى حد ذاتهما الحد اللانهائى وحد الصفر فى سُلّم الأشكال. وسوف تشارك الأشكال المتوسطة فى الحدين المتضادين معاً. فكل منهما يكون خيراً إلى درجة معينة ، ويكون كذلك شراً إلى درجة معينة وبالقدر الذى لايكون فيه أفضل من ذلك؛ لدرجة أنه سيكون هناك تداخل فى جميع الحالات المتوسطة بين الخير والشر. أما الحالات الوحيدة التى تركت فى الهوامش خارج التداخل فسوف تكون التجريدات الخالصة للخير والشر فى ذاتهما، لو كان من الممكن حقاً أن نتصور مثل هذه التجريدات. أما الأشكال المتوسطة، فلما كان كل منها قد تحدد بواسطة تركيبة فريدة من الأشكال القصوى، فلا بد أن تستبعد الواحدة منها الأخرى بالتبادل: بمعنى أنه حيثما يبدأ شكل ينتهى الشكل التالى.

فى تداخل الأضداد أو تطابقها لايوجد شىء ينطوى على مفارقة ولايوجد شىء خاص بالفلسفة. فالماء ، عند أى درجة حرارة، يكون ساخناً إلى الدرجة التى وصل إليها، ويكون بارداً إلى الدرجة التى وصل إليها فحسب، وحيثما كان هناك سُلَّم للدرجات فهناك تواجد للأضداد معاً عند كل نقطة فى هذا السُلّم . لكن فى الحالة الخاصة بالتصور الفلسفى فإن لتداخل الأضداد نتيجة ملفتة للنظر.

(9) يمكن للتصور الفلسفى أن يتنوع إما بالتضاد، كالأفعال التى تنقسم إلى خير وشر، أوبالتمايز كالأفعال التى تنقسم إلى عادل وكريم وشجاع، وهلم جرا. وإذا كان التداخل، كما افترضناه فى الفصل السابق، هو خاصية الأنواع الفلسفية، وإذا كانت الأضداد تتداخل بينما المتمايزات لاتتداخل ، فإن الأنواع الفلسفية هى دائماً أضداد وليست متمايزات على الإطلاق. ومن ثم فإن الأشكال القصوى فى سُلَّم الأشكال، بما أنها ترتبط بالأضداد، فهى أنواع فلسفية لمفهوم الجنس؛ أما الأشكال المتوسطة بما أنها ترتبط بالتمايز

فهى أنواع غير فلسفية. وعلى ذلك فإن الأنواع المتضادة كالخير والشر سوف تنتمى إلى الطور الفلسفى لجنسها، وستكون موضوعاً مناسباً للفكر الفلسفى؛ أما الأنواع المتمايزة كالعادل والكريم والشجاع ستنتمى إلى مرحلتها غير الفلسفية وينبغى أن تستبعد من مجال الفلسفة لتنتمى إلى مجال آخر من مجالات الفكر.

إن ذلك يؤدي إلى قاعدة بسيطة ومباشرة من قواعد المنهج الفلسفى: وهى أنه طالما أن التنويع الفلسفى يتجه إلى الأضداد والتنويع غير الفلسفى يتجه إلى التمايز، فإن أى تمييزات توجد فى فى الموضوع الفلسفى، لابد : إما أن تُستبعد منها باعتبارها غريبة عن مجال الفلسفة وإلا تُفسر لنا هذا التمييز كى تبرز حالات من التعارض. ولايكفى أن نوضح أن هذه التمييزات تحتوى فى ذاتها على عنصر أو جانب من التضاد ؛ لأن ذلك لن ينقذها؛ بل لابد من استبعاد عنصر التمييز تماماً وأن لايسمح بأن يبقى شىء سوى التضاد الخالص.

(10) من هذه القاعدة يمكننا التنبؤ بسهولة ببعض النتائج منها: أولاً، إن الفكرة المحيّرة عن سُلّم الأشكال التى يتحد فيها المتغير مع ماهية الجنس يمكن الاستغناء عنها، لأن المتوسطات فى هذا السُلّم يتم حذفها بحيث لايبقى سوى الأطراف القصوى؛ وهكذا فإن حلقات الربط كلها التى توجد عند الفلاسفة بين الحين والحين والتى يقحمونها بين الأضداد يمكن بل يجب حذفها لافقط باعتبارها تعقيدات لا لزوم لها بل على أنها أخطاء إيجابية. إن تلك الحدود الثالثة الملتبسة والغائمة التى تظهر فى السُلّم الأفلاطونى، كالعنصر الروحى القائم بين العقل والشهوة فى النفس البشرية؛ والهمود بين اللذة والألم؛ وعالم الأعراف limba[١] الذى تتأرجح فيه الأشياء بين الوجود والعدم ، وكذلك الخيال الذى يربط بين الحس والفهم فى تخطيط كانط، وهكذا نزولاً إلى التسلسل الرهيب للجدل الهيجلى، وكل ذلك يمكن تبسيطه حتى يقف كل تصور فلسفى عارياً أعزل كجنس

---

(١) عالم الأعراف أو الليمبوس Limbos هو عالم يقع بين الجنة والنار تبقى فيه الأرواح البريئة التي لاتدخل الجنة لسبب خارج عن إرادتها، وهو تعبير لاهوتي مستمد من العصور الوسطى، والمقصود هنا «الحد الثالث» الذي يقع بين طرفين قصيين (المراجع).

يتنوع فى أضداد خالصة تتفاوت درجات تحقيقها عكسياً وتختلف فيما بينها تجريبياً فحسب.

(11) ستطبق القاعدة نفسها على العلاقة بين أى تصور فلسفى وأى تصور آخر. وعندما تختفى جميع التمييزات؛ فإن التمييز بين التصورات لايمكن أن يظل قائماً. ولن تبقى هناك مشكلة فلسفية واحدة أو مجموعة مشكلات فى المنطق، أو فى الأخلاق... إلخ، لأن الخصائص التى تفصل كل مشكلة من تلك المشكلات عن البقية هى أمثلة للتمييز ومن ثمّ فهى دخيلة على الفلسفة؛ ولم يبق شىء سوى زوج من الأضداد، التى ليس لها طبيعة جزئية معينة أو اسم جزئى معين، بل هى فكرة مجردة محضة لحدود متعارضة تتصادم فى خلاء على نحو أزلى لأننا قد نطلق عليها أية أسماء، مثل الواحد والكثير، والذات والموضوع ، وما شابه ذلك، وهى مستعارة من عالم التمييزات غير الفلسفى .

قد تبدو النتيجة الأولى جذابة، وهى تعادل قولنا: للفلسفة القدرة على نبذ جميع التمييزات على أنها مجرد تمييزات تجريبية، ولها مطلق الحرية فى تبسيط نفسها حسب تقديرها بحيث تهبط إلى مجال غير فلسفى، مجال كالتاريخ أوالعلم، أو تنزل إلى كل التصورات التى لاترغب فى التعامل معها، وتركز من جديد على مشكلاتها الأساسية. إلا أن النتيجة الأولى تؤدى حتماً إلى النتيجة الثانية. والمعيار نفسه الذى بدأ بإبعاد العوائق ينبغى أن يستمر فى إبعاد العناصر الجوهرية. وشيئاً فشيئاً، يُطرح موضوع الفلسفة بأسره جانباً، وترتد كل مشكلة لتصبح تنويعاً مختلفاً لمشكلة تجريبية واحدة هى مشكلة الأضداد، وهى ليست مشكلة لأنها قد حُلّت؛ ويمكن حلّ جميع أشكالها التجريبية المختلفة، إذا كان ذلك يمكن أن يُسمى حلاً لها، عن طريق التكرار الآلى لصيغة هذا الحلّ الجاهز.

(12) وحتى هذه النتيجة قد تبدو لبعض الأذهان أملاً جذاباً، ولذلك فإن علينا أن نسير إلى نتيجة ثالثة. إن السُلّم الفلسفى للأشكال قد تفكك إلى علاقة فلسفية وغير فلسفية. الأولى تقوم بين الأضداد، والثانية بين المتميزات. إلا أن هذا التحليل نفسه سينطبق على سُلّم الأشكال غير الفلسفى. وهنا أيضاً توجد أضداد، كالحرارة والبرودة ، كما

توجد متميزات: كالثلج، والماء، والبخار؛ فإذا كانت التنويعات إلى أضداد هى علامة التصور الفلسفى، فإن الحرارة والبرودة مع درجة حرارة الجنس هى موضوع الفلسفة؛ وتصبح نظرية الحرارة موضوعاً يجب على عالم الطبيعة أن يُسلّمه للفيلسوف، رغم أنه قد يحتفظ لنفسه بالاختلافات النوعية بين الثلج، والماء،والبخار.

ولايمكن أن نتوقع ترحيباً بهذا الاقتراح؛ ومع ذلك فلا يمكن رفضه، إذا كان التضاد هو مبدأ التخصيص الفلسفى والتمييز هو مبدأ التخصيص غير الفلسفى؛ ولا أحد يمكن أن يرفض ذلك ممن يرغب أن يحصر موضوع علم الجمال مثلاً، فى نطاق التضاد بين الجمال والقبح، وإبعاد جميع درجات الجمال وأنواعه إلى صندوق نفايات الفكر التجريبى، وتلك نتيجة طبيعية، أو قصر عمل الفلسفة على عرض المصادمات بين الأضداد التى تتكرر فى أحداث تاريخية لا نهاية لها.

(13) قد يُقال أن هناك نتيجة مرعبة بما فيه الكفاية حتى أنها لتقنع القارىء بأن الحجة قد ضلت الطريق. غير أن الرعب ليس هو أفضل الحوافز لرفض الحجة الفلسفية؛ بل من الأفضل أن نتمسك بخطوات سيرنا حتى يتم أبعادنا عن طريقه بفضل مبرر لا نجد عنه جواباً.. دعنا ننظر، إذن، فى القول بأن الحجة قد أوصلتنا إلى مأزق أو إحراج منطقى. فهل العلاقة بين التخصيص الفلسفى بفعل الأضداد والتخصيص غير الفلسفى بفعل المتميزات هو نفسه حالة من التضاد أو حالة من التمييز؟ لو كان حالة من التمييز فإن التخصيص بصفة عامة هو تصور غير فلسفى، طالما أنه يتخصص (إلى أنواع) طبقاً لمبدأ غير فلسفى؛ وهكذا فإن محاولة إثبات وجود ثنائية بين الفكر الفلسفى وغير الفلسفي قد انتهت بامتصاص تصور الفكر الفلسفي داخل نسق الفكر غير الفلسفى حيث يفقد بالضرورة خصائصه المميزة. لكن لو كان التخصيص حالة من التضاد، فإن كل تصورهو بدرجة ما تصور فلسفى وبدرجة أخرى تصور غير فلسفى؛ ونسبة هذا التصور الجزئى أو ذاك إلى مقولة معينة أو مقولة أخرى هو عمل مستحيل؛ لأن المنطق الفلسفى بوصفه منطقاً للأضداد قد انتصر على المنطق غير الفلسفى بوصفه منطق التمايزات، وبهذا الانتصار دمرّ التمييز أو التفرقة بينه وبين خصمه.

وهكذا إذا تمّ قبول أحد قرنى الإحراج تنهار ثنائية الفكر الفلسفى وغير الفلسفى بامتصاص أحدهما فى الآخر؛ إلا أن النتيجة ستكون كارثة بدرجة متساوية إذا حدث هروب بين قرنى الإحراج. ولو أن العلاقة بين التضاد والتمييز هى نفسها ليست تضاداً محضاً ولا تمييزاً محضاً، لكنها تشملهما معاً فى وقت واحد، أو (هى نفس الشىء) شىء ثالث يتوسط بينهما، فإن هذه الواقعة نفسها تبين أن الثنائية كانت خطأ، طالما أنه ظهر حد ثالث؛ والسؤال يجب أن يثار عما إذا كان التخصيص الفلسفى هو فى الواقع بفعل تضاد خالص، وليس بالأحرى بفعل ذلك المبدأ الثالث المكتشف حديثاً.

سوف يلقى هذا التساؤل مزيداً من الاهتمام فيما بعد لأن الإحراج قد تسبب الآن فى توقف الحجة تماماً. فلقد قمنا بوضع تخطيطاً مبدئياً لفكرة سُلّم الأشكال؛ وقد قادتنا هذه الفكرة أعمق وأعمق إلى غابة من المفارقات، و قادتنا أخيراً إلى موضع لايجد طريقاً إلى الأمام إلا على حساب التخلى عن الافتراضات المسبقة التى جلبناها معنا؛ وكان أفضل لنا العودة إلى بداية حجتنا لكى نجد الخطوة الزائفة الأولى التى قمنا بها.

(3)

(14) لقد وصلنا إلى الفكرة الأولية عن سُلّم الأشكال عن طريق الجمع بين الاختلافات فى الدرجة مع الاختلافات فى النوع. ومن ثمّ فإن عودتنا إلى البداية تعنى إعادة النظر فى أفكار هذين النوعين من الاختلاف . فلقد سبق أن ذكرنا أن التخصيص الفلسفى يبدو أنه يجمع بين النوعين معاً؛ ولكن ماذا كانت قبل أن تُجمع معاً؟ وهل هناك أى فرق فى المعنى بين استخدامى مصطلح «الدرجة» فى الفلسفة وفى أى مكان آخر؟

تحدث الاختلافات فى الدرجة فى كل من التصورات الفلسفية وغير الفلسفية. فنقول مثلاً : «إن رجلاً أفضل من رجل آخر» أو «أن فعلاً أفضل من فعل آخر»، كما نقول: «هناك جسم أكثر حرارة من جسم آخر». وكما ظهر الآن من الأمثلة السابقة، فهناك على الأقل هذا الاختلاف وهو:إنه يمكن قياس الحرارة فى جسم ما بينما لايمكن قياس الخيّرية عند

رجل أو فى فعل ما. كما يستحيل كذلك قياس درجات الجمال، والحق أو الصدق، واللذة، أو أى تصور فلسفى آخر.

لقد تمّ رفض الرأى السابق فى بعض الأحيان؛ لكن ـ فيما أعتقد ـ لايتأتى هذا الرفض من شخص يضع فى ذهنه الفرق بين قياس شىء وتقدير حجمه دون قياس . فعندما أنظر إلى كتابين أمامى الآن، فإنى أقدر ارتفاعهما النسبى وأقول : إن أحدهما ضعف الآخر فى الطول ؛ إلا أن ذلك ، وهو ليس قياساً دقيقاً، هو أقصى ما يمكن لأى شخص أن يفعله بالنسبة للذّة أو للخير. فعندما أقيس الكتب، فأجد ارتفاع احدهما خمس عشرة بوصة وارتفاع الآخر سبع بوصات وربع؛ لذلك فالنسبة بينهما ليست اثنتين إلى واحد، لكنها اثنتين وجزء من ثلاثين جزءً. ولو أخبرنى شخص ما أن ذلك الشىء هو ضعف اللذة مقارنة بشىء آخر ، لكنه تردد فى التمييز بين حضور أو غياب الرقم ثلاثين ونيف ، فأعرف أنه لم يقم بقياس لكنه فى الغالب قد قدّر ذلك فحسب. وأقول فى الغالب، لأنه من الممكن دائما ألا يقوم بقياس ولاتقدير، لكنه يستخدم مصطلحات كمية للتعبير بشكل مجازى عن شىء هو نفسه ليس كمياً.

إن الاعتراف بعدم الدقة فى القياسات المزعومة للخير واللّذة، وأمثالهما أحياناً ما يجرى التغاضى عنها بذريعة أن جميع القياسات تقريبية . إلا أن عدم الدقة فى القياس الأصيل تنحصر فى هامش معروف من الخطأ، وهويقل عن واحد فى المائة فى معظم القياسات غير الدقيقة بصفة عامة ؛ والارتفاع حتى هذا الهامش ، لتأكيد مثلاً أن كتابى الأكبر فى حدود عُشر بوصة، أكبر أو أقل، عن الخمس عشرة بوصة. وإفادتنا القائمة على القياس هنا دقيقة تماماً. غير أن وجود هذين الشرطين ـ هامش الخطأ المعروف، والثقة الكاملة فى دقة حساباتنا حتى ذلك الهامش ـ لايكفى، فليس ثمة قياس؛ وليس ثمة محاولة للاقتناع بقياسات اللذة والخير . إلخ.

ولايمكن التغلب على هذا الاعتراض إلا عندما يحل القياس الآلى الأصيل محل التقديرات التقريبية للكم، كما يحدث فى مختبر علم النفس. إلا أنه فى هذه الحالة فإن ما

يتم قياسه ليس هو اللذة أو ما شابهها ، وإنما بعض الوظائف الجسمية التى تناظر فى شدتها شدة اللذة تقريباً أو أيا ما كانت. وعندما تقول : إن اللذة تقبل قياساً بتلك الوسائل، فإن ذلك خلط للذة بتلك الوظائف الجسمية المصاحبة لها.

(15) والواقع أننا لانقيس - ولن نستطيع أن نقيس - تلك الفروق؛ لكن ربما ظل المعترض يقول: إن اللغة الكمية تنطبق عليها أحياناً، رغم أنها لايمكن أن تمثل قياسات، بل قد تمثل تقديرات كمية أكثر من كونها تعبيراً مجازياً لشىء آخر؛ لذلك فقد نذهب إلى أن هذه الأشياء ينبغى أن تكون من حيث المبدأ - قابلة للقياس ، على أساس أنه مهما تتخطى شيئاً آخر فيجب أن تتخطاه بطريقة محددة ومن ثم بمقدار محدد يمكن قياسه.

سأترك مشكلة إدراك كيف يمكن أن تقاس درجات اللذة من حيث المبدأ وليس من الناحية العملية ، وأرى كيف يمكن أن يتم هذا فيمايتعلق بقطر الشمس، لأن ذلك ليس سهل المنال بالنسبة لنا؛ لكن لو أن شخصاً استطاع قياس جمجمته ولم يستطع قياس مشاعره، فسوف أقول : إن ذلك جائز ليس لأن المشاعر تقاوم القياس فحسب، بل الأكثر أهمية أن نشير إلى أن الأساس المزعوم لقابلية هذا القياس عرضة للنقد.

وفيما يتعلق بالحرارة كما هى معروفة لعالم الطبيعة فهناك اختلافات فى الدرجة؛ كذلك هناك اختلافات فى درجات الحرارة التى نشعر بها شعوراً جسدياً. أما بالنسبة لدرجة حرارة الطبيعة، فإن زيادة درجة عن أخرى تعتبر كمية محددة: ولذلك نستطيع أن نرفع درجة حرارة نصف لتر ماء من درجة إلى أخرى بإضافة كمية معينة من الحرارة. لكن فى الحرارة التى نشعر بها ، فإن الأمر ليس كذلك فلا يمكننا إضافة قليل من الشعور الفاتر إلى شعور بالدفء المعتدل لكى ينتج لنا شعور بدفء أكبر ..إن شعوراً كثيفاً يجوز أن ينتج من مجموعة مثيرات صغيرة ، كل منها بذاتها تنتج شعوراً أقل؛ لكنها لا تؤلف فى ذاتها مجموع تلك المشاعر الأقل؛ وأين توجد هذه المشاعر ؟ إنها لا توجد على الإطلاق.

عندما أحرك يدى بحيث تقترب من النار، فإننى أشعر بأن حرارتها تزداد؛ لكن كل زيادة فى تلك الحرارة التى أشعر بها تعنى كذلك تغيراً فى نوع المشاعر التى أخبرها أو

أحسها: من دفء ضعيف إلى دفء واضح يمر بحرارة أوضح ، وهذه الحرارة تحدث فى البداية لذة تتحول بعد ذلك إلى ألم ضعيف، ثم إلى ألم حاد؛ وقد تكون الحرارة ملطفة فى درجة معينة، وفى درجة أخرى تثيرنى وفى درجة ثالثة قد تؤلمنى. وهكذا استطيع أن اكتشف اختلافات كثيرة فى النوع مثلما أستطيع أن اكتشف اختلافات فى الدرجة؛ وتلك ليستا مجموعتين من الاختلافات لكنها مجموعة واحدة فقط. أستطيع أن اسميها اختلافات فى الدرجة إن شئت . لكننى استخدم الكلمة بمعنى خاص، وهو معنى لايستلزم فقط اختلافات فى الدرجة ، بل يستلزم فى الواقع اختلافات فى النوع أيضاً.

إن ذلك ينطبق على جميع اختلافات الدرجة الخاصة بتنويعات التصور الفلسفى . فهى ليست أبدا محض اختلافات فى الدرجة يمكن عن طريقها الارتباط بمجموعة من اختلافات النوع؛ لكنها اختلافات من نوع خاص، إنها اختلافات فى الدرجة والنوع فى وقت واحد وهذا يوضح لنا لماذا لايمكن قياسها، لأن القياس لايطبق إلا على اختلافات الدرجة الخالصة فحسب؛ ذلك هو الأساس الحقيقى للتمييز بين سُلّم الاشكال الفلسفى وسُلّم الأشكال غير الفلسفى: ففى السُلّم غير الفلسفى هناك اختلافات فى الدرجة تتساوى معها فى الرتبة نفسها اختلافات النوع؛ أما فى السُلّم الفلسفى لا توجد إلا مجموعة واحدة فقط من الاختلافات ذات خاصية فريدة مزدوجة (هي اختلافات الدرجة والنوع معاً).

وأنا أسميها خاصية لأنها تعرف كلا من الطورين الفلسفى وغير الفلسفى للتصور سواء هنا أو فى أى مكان آخر ، إلا أنها نوع من الاختلاف مألوف تماماً للحس المشترك، فعند الحديث عن درجات النسب والقرابة، وعقوبة الإعدام ودرجات أخرى من العقاب، والنبالة والطبقة العليا ودرجات أخرى من بنية المجتمع، ودرجات الجامعة، ودرجات المقارنة فى قواعد اللغة .. إلخ فإنها تتعرف على إذابة الاختلافات الفعلية فى الدرجة مع اختلافات النوع بالمعنى الأضيق أو غير الفلسفى.

(16) ينبغى أن يوجد مثل هذا الجمع لاختلافات الدرجة مع اختلافات النوع في الموضوع الفلسفى بوصفه ميزة تميزه عن أى جمع محض، وهو يلزم عن مبدأ تداخل الفئات. فاختلافات الدرجة واختلافات النوع هما نوعان من اختلاف الجنس، وفى حالة التصورات الفلسفية ينبغى أن يتداخل النوعان ليشكلا تبعاً لذلك نوعاً من الاختلاف يتقاسم طبيعة كل منهما. بدلاً من وجود نوعين من الاختلافات، مثل ما نجده فى أشكال الماء، أحدهما فى درجة حرارة يمكن قياسها، والأخر فى نوع البنية الفيزيائية، الذى يؤدى إلى تنويعات تطرد بعضها بعضاً بالتبادل وهى مرتبطة بدرجات الحرارة؛ وهى تنتج بالضرورة عن افتراضنا الأساسى أنه يجب أن يوجد دائماً نوع واحد فقط من الاختلاف فى تنويع التصور الفلسفى: اختلاف فى الدرجة، إلا أنه اختلاف غير قابل للقياس، واختلاف فى النوع، لكنه غير قابل للترتيب فى أنواع غير مرتبة؛ واختلاف بين أشكال شتى تتجسد منها ماهية الجنس، أيضاً اختلاف فى الدرجة التى تجسدها تلك الأشكال.

(17) هناك إلى جانب اختلاف الدرجة واختلاف النوع، زوج آخر من المصطلحات يجب النظر فى علاقته قبل أن نعود لموضوعنا الرئيسى وهذان المصطلحان هما: التضاد والتمايز.

ولقد زعمنا حتى الآن أن التصورات قد ترتبط إما بواحدة من تلك الطرق أو بالأخرى، وحاولنا عبثاً أن نؤسس على هذا الزعم تفسيراً للفرق بين التنويع الفلسفى وغير الفلسفى؛ لذلك ينبغى أن نعيد النظر فى هذا الزعم.

إن التضاد، فى طوره غير الفلسفى هو علاقة قائمة بين حد موجب وسلبه المحض أو غيابه . فالبرودة هى نقص فى الحرارة كما يفهمها عالم الفيزياء، وهى ليست إلا اسما لواقعة تعنى عدم وجود مزيد من الحرارة فى جسم معين؛ وعند نهاية الصفر فى سُلَّم الأشكال، هى اسم لواقعة تعنى عدم وجود حرارة على الإطلاق. إلا أن البرودة كما نشعر بها ليست نقصاً محضاً فى الحرارة كما نشعر بها، لكنها شعور آخر ذو طابع إيجابى يميزه؛ ومع ذلك فهما ليسا شعورين متميزين فحسب، لكنهما شعوران متعارضان أيضاً. فالعلاقة بين البرودة الفيزيائية والحرارة الفيزيائية هى علاقة سلبية اسميها تضاد محض أو خالص؛

والعلاقة بين البرودة المحسوسة والحرارة المحسوسة هى تضاد وتمايز فى وقت واحد، وهذان الوجودان ينصهران فى علاقة واحدة.

ويصدق الشىء نفسه على العلاقة بين الخير والشر. فعندما نصف رجلاً بأنه شرير فإن ذلك لايعنى أن نقول فقط إنه يقوم بأفعال قليلة من الخير أو بأفعال هى أقل خيراً فى درجتها أو فى نوعها عما يقوم به رجل آخر نقول عنه أنه رجل خيِّر؛ بل نقول إنه يؤدى أفعال الشر بصورة إيجابية. وهذا يعنى أن ما هو شر متميز ـ عَمَّا هو خير ومضاد له أيضاً. وتتكرر العلاقة نفسها بين الصواب والخطأ، وبين الجمال والقبح ، وبين جميع أزواج الأضداد التى تتشكل فى الفكر الفلسفى. وهكذا فإن التضاد الموجود بصفة عامة بين المصطلحات الفلسفية هو تضاد وتمايز فى وقت واحد، ويبقى قائماً بين مصطلحات لكل منها خاصية محددة تميزها عن غيرها ومع ذلك فهى تشكل معاً زوجاً حقيقياً من الأضداد.

(18) مرة أخرى يمكننا التنبؤ بذلك عن طريق دراسة النتائج التى نتجت عن افتراضنا الأصلى. فالتمايز والتضاد هما نوعان من العلاقة؛ وحيثما ينطبق مصطلح العلاقة على الموضوع الفلسفى فإنه يكتسب لونا خاصاً يتناسب مع التصورات الفلسفية، أعنى أنه يشير ـ وفقاً لافتراضنا ـ إلى تصور للجنس تتداخل فيه فئاته النوعية . ومن ثمَّ سيمتزج التمايز والتضاد بالضرورة فى الفكر الفلسفى مكوناً من هذا المزيج نوعاً خاصاً من العلاقة لاهى تمايزا محضاً ولاتضاداً محضا، وإنما هى علاقة تشارك فى هاتين الخاصيتين؛ وهى علاقة تبقى قائمة بين مصطلحات متضادة ومتمايزة فى آن معاً.

(19) وإجمالاً. فإن اختلافات الدرجة واختلافات النوع، التى يمكن أن تنفصل عن بعضها البعض فى الفكر غير الفلسفى، تنصهران فى الفكر الفلسفى وتتحولان إلى نوع جديد من الاختلاف يُوحد خصائص كل منهما معاً. فالتمايز والتضاد، فى الفكر غير الفلسفى هما نوعان من العلاقة يستبعد كل منهما الآخر بالتبادل ، لكنهما يندمجان فى مركب واحد فى الفلسفة، لدرجة أن ما يبدو للوهلة الأولى أنه تضاد محض ـ حيث العلاقة بين وجود مصطلح وغيابه ـ يتحول ليصبح كذلك تمايزاً بين المصطلحين، والعكس بالعكس.

لابد لنا مع وضع هذه الاعتبارات فى الذهن أن نعود إلى التصور الخاص بُسلّم الأشكال، ونعيد تفسيره، ونسأل عما إذا كان هذا التفسير، يمكنه التغلب على أحد النقيصتين اللتين وجدناهما فى تخطيطنا الأصلى للتصور: أعنى : أنه يتضمن أن أنواع الجنس يمكن أن تجسد الماهية الجامعة (ماهية الجنس) بدرجات متفاوتة، بينما يبدو واضحاً بذاته أن أى شكل نوعى يجب أن يجسد الماهية الجامعة (ماهية الجنس) تماماً.

(4)

(20) لو كان اختلاف النوع فى الفكر الفلسفى هو أيضاً اختلاف فى الدرجة، لاتجهت تنويعات التصور الفلسفى نحو تكوين سُلّم للأشكال؛ وستجد فى هذا السُلّم أن الماهية المشتركة لهذه التنويعات تتجه نحو تحقيق تفاضل فى الدرجة وكذلك تفاضل فى النوع . وعلى ذلك فتوحد المتغير مع ماهية الجنس لا يُعدّ خلطاً، بل يُعدّ نتيجة ضرورية لسمات خاصة بالفكر الفلسفى.

وإذا نظرنا من خلال وجهة النظر هذه إلى ما سبق من أمثلة فى سُلّم الأشكال الفلسفية، فربما تعرفنا على أن توحيد المتغير مع ماهية الجنس قد فقد كل مظهر للمفارقة فى ضوء انصهار اختلافات الدرجة مع اختلافات النوع؛ ويصبح واضحاً أن ظهور المفارقة نتج عن تفسير معين فُرض بالقوة على وقائع التفكير الفلسفى الذى يحمل فيه مصطلحا الدرجة والنوع معان خاصة تتناسب مع السياق غير الفلسفى.

(21) وحين يكون أحد الأعمال الفنية أكثر جمالاً من عمل آخر، فلا حاجة لبراعة كبيرة فى الفكر لكى نعرف أن ذلك جميل بطريقة مختلفة؛ فهو لايفوق العمل الآخر لأن لذلك العمل الآخر جماله الخاص، ولا يمكن أن يتفوق عليه إلا بعمل فنى يحقق جمالاً من نوع أعلى، وهكذا فليس صحيحاً تماماً أن هناك درجات من الجمال، إذا كان ذلك يعنى أن هناك جمالاً يختلف عن جمال آخر ليس فى النوع بل فى الدرجة فقط؛ وكذلك ليس صحيحاً ألا توجد مثل تلك الدرجات، إذا كان ذلك يعنى أن أنواع الجمال جميعها كاملة

كل بطريقته الخاصة ؛ لأنها مختلفة في الدرجة وفي النوع أيضاً، لدرجة أن جمال مقطوعة شعرية لاذعة أو ساخرة ـ مهما يكن كمالها ـ لايعد فقط جمالاً لشيء صغير يقارن «بالإلياذة»، ولكنه أقل جمالاً بقدر ما هو جمال مختلف.

ويصدق الشيء نفسه على اللذة والخير، والتصورات الأخرى التي تنتمي لمجال الفلسفة . والتي إذا نُظر إليها على نحو متُسرع قد تبدو أنها تطيع القواعد التقليدية للتنويعات، التي تغيرت بفعل تداخل الفئات؛ ومع فحص أكثر دقة، فإنها تكشف دائماً خاصية اندماج اختلافات الدرجة مع اختلافات النوع.

(22) عندما بُذلت محاولات لا للمفاضلة بين فئات الأشياء الخيرة فقط وإنما لتمييز أنواع الخير ، وُجد أن بعض هذه الأنواع تُعد حقاً أكثر خيراً من أنواع أخرى، مثلاً لو تناولنا الفضيلة، والمعرفة، واللذة كأشياء ثلاثة لكل منها نوعه الخاص من الخير، سيبدو واضحاً أن اللذة مهما تكن شدتها واستمرارها، فإنها تحتل درجة أقل في الخير مقارنة بالفضيلة؛ أي أنها أدنى درجة في الخير (١). وتظهر نتيجة مماثلة لذلك عندما ينقسم تصور الخير بطرق أخرى، مثلاً، إذا كانت الأشياء التي هي خير في ذاتها تتميز عن الأشياء التي هي خير نسبياً، أو إذا ميزّنا بين الأفعال التي تنطوي على خير أخلاقي والأفعال التي تنطوي على خير يعبر عن المصلحة الذاتية. فإنه يبدو من المستحيل الاعتراف باختلاف حقيقي لنوع الخير دون الاعتراف بوجود درجات مختلفة للخير في تلك الأنواع.

(23) إن اللذة هي نوع واحد من الخير، لكنها نوع متدني نسبياً باتفاق الجميع، ولهذا السبب فإن البعض قد تردد في اعتبارها خيراً على الإطلاق؛ لكن يمكن تجاهل تلك

---

(١) قارن روس Ross في كتابه :«الصواب والخير» الفصل السادس، فهناك مناقشة توضح أن الفضيلة هي نوع من الخير أعلى من المعرفة ، والمعرفة أعلى من اللذة؛ وهي أنواع ثلاثة تمتزج فيها اختلافات النوع مع اختلافات الدرجة، وعلى ذلك يصبح الناتج الأخير غير قابل للقياس، مكوّناً ما اسميه سُلّم الأشكال (المؤلف).

الوساوس إذا ما فهمنا فكرة سُلّم الأشكال . فمفهوم اللذة ليس شكلاً نوعياً واحداً فقط فى ذلك السُلّم؛ بل أنه يتنوع فى ذاته كجنس بالطريقة نفسها.. فاللذات المختلفة ليست فقط ـ كما اعتقد بنتام ـ مختلفة فى الديمومة (الاستمرار) والشدة (ربما تجاهلنا الأبعاد الأخرى بوصفها إشارة إلى شىء آخر غير القيمة الفعلية لهذه اللذة أو تلك)؛ (١) بل هى تختلف أيضاً فى «الكيفية» ، كما أشار چون ستيورات مل، وهو لايعنى بذلك الخير الأخلاقى، أو كيفية أخرى تتميز عن اللذة، لكنه يعنى بالكيفية «اللذة فحسب» التى هى اللذة فى ذاتها، كشىء يقبل الاختلافات فى الدرجة والنوع فى وقت واحد. ولقد اعتقد مِلْ أن معيار اللذة بالطريقة السقراطية حتى لو كان غير مقنع هو أفضل من الطريقة الساذجة عند بنتام حتى لو كانت مقنعة؛ فاللذة عند سقراط ـ حتى لو كانت أدنى درجة من الاختبارات الكمية الحمقاء عند بنتام ـ هى أعلى من حيث الكيف حتى أنها تستحق اسم اللذة بمعنى معين لا تحققه السذاجة البنتامية. والواقع أن مِلْ يؤكد أن اللذات تشكل سُلّما يكون أعلاه أكثر لذة من أدناه؛ وهو مع ذلك يقضى على مشروع حساب اللذة، رغم أن مِلْ تغاضى عن هذه الحقيقة.

(24) إن تصور نوع إختلاف يكون فى آن معاً إختلافاً فى الدرجة واختلافاً فى النوع يخلّص الفكر الفلسفى من سلسلة من الأخطاء تقع فى مجموعتين: ـ

لما كان من المعترف به أن هناك اختلافات فى الدرجة فى موضوع الفلسفة، فإنه يفترض أحياناً أنها تشبه اختلافات الدرجة الموجودة فى التصور غير الفلسفى مثل الحرارة الفيزيائة: وهذا يعنى أن هناك اختلافات فى الدرجة خالصة وبسيطة ، ومن ثمَّ فهى قابلة

---

(١) يعتمد حساب اللذات عند بنتام (١٧٤٨ ـ ١٨٣٢) علي تفوق لذة علي أخري إذا كانت : ١ـ أشد ٢ـ أدوم ٣ـ أوكد ٤ـ أقرب ٥ـ أخصب ٦ـ أصفى ٧ـ أوسع نطاقاً، ووفقاً لهذه المعايير السبعة عنده ينبغي تحديد قيم اللذات. وما يذهب إليه كولنجوود هو أن بنتام قد اهتم بالاختلافات الكمية فقط ولم يضع في اعتباره الاختلافات النوعية (التي اضافها فيما بعد چون سيتوارت مل حين اكد أن اللذات تختلف كماً وكيفاً وهو ما يؤيده كولنجوود (راجع مذهب بنتام في موسوعة الفلسفة للدكتور عبدالرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ، طبعة أولي، حـ١ ، ص ٣٦٢ـ ٣٦٦ ـ وعن مذهب مِلْ راجع المرجع نفسه جـ ٢ ص ٤٧١) (المترجمة).

للقياس والحساب. وتبدأ من هذه المغالطة كل المحاولات لمعالجة الموضوعات الفلسفية بطريقة رياضية، موضوعات مثل اللذة والخير .. إلخ؛ غير أن فشل هذه المحاولات لم يكن على وتيرة واحدة، حتى أن أحداً ، ربما ، لم يجد لديه ميلاً لأن يكرر هذه المحاولات مرة أخرى، خشية الوقوع في الخطأ المضاد. وتلك هي مغالطة الزعم بأنه لما كانت أنواع الجنس الفلسفي تختلف في النوع، فإنها لاتظهر إختلافات في الدرجة والتي ينجم عنها أن جميع اللذات سارّة على حدّ سواء، وأن جميع الأشياء الخيّرة والأفعال الخيّرة هي خيّرة على قدم المساواة، وجميع الأشياء الجميلة تتساوى في الجمال... إلخ . وقد نُسمّى هاتين المغالطتين: «مغالطة الحساب»، و«مغالطة الحياد» على التوالي : وهما يمثلان قرني الأحراج في هذه الورطة التي تقوم على حكم الانفصال الكاذب الذي يقول : إن الاختلاف في الدرجة لايمكن أن يكون كذلك اختلاف في النوع.(فهذا حكم انفصالي كاذب في الدرجة والنوع).

فالضحية هنا قد يطعن نفسه بكلا القرنين على التوالي، كما يحدث في كثير من الأحيان مع أَقْيِسَة الإحراج. أولا: عن طريق مغالطة الحياد أو عدم الأكتراث Fallacy of Indifference ، فقد يذهب إلى أن الدبوس المفلطح الرأس خير، مثله مثل الشعر ؛ ثم يحاول إعادة التوازن عن طريق تبني مغالطة الحساب. وقد يحاول أن يشرح تلك الاختلافات في الدرجة والتي تجاهلها في البداية عن طريق ضرب من الحساب والتكامل Calculus تُضاف فيه الوحدة من تلك الوحدات المحايدة إلى الأخرى.

(5)

ولاتقل أهمية التعديلات التي قدمتها لفكرة سلّم الأشكال عن طريق دَمْج Fusion التمييز مع التضاد.

(25) ففي التخطيط المؤقت لتلك الفكرة، وصفتُ السُلّم بأنه يتألف من حدود قصوى، تضاد الواحدة منها الأخرى وتمثل قيم اللاتناهي والصفر للمتغير، وتمثل التقديرات الوسطى درجات متنوعة لتجمعها العكسي. إلا أنه إذا اتحد المتغير مع ماهية الجنس، فإن

الصفر كنهـاية لن يكون جزءاً من السُلّم ؛ لأن ماهيـة الجنس ستكون غائبة فـيه تماماً. وعلى ذلك فإن النهاية الدنيـا فى السُلّم لاتقع عند الصفر؛ بل عند وحدة تحـقق الحد الأدنى لماهية الجنس.

قد يعنى ذلك، فيـما يبدو، أنه ما دام السُلّم لاينطوى على تضـاد مطلق لماهية الجنس أى أن التـضاد يختـفى كعنصـر فى البنيـة المنطقـية للسُلّم بحيث يتـألف السُلّم تماماً من متـمايزات . إلا أنه لا يمكن أن يكون الأمر كـذلك فى حالة وجود سُلّم يُدمج التـضاد مع التمايز، وإذا نظرنا عن كثب أكثر لوجدنا أن الأمر ليس كذلك.

(26) إن أدنى عضو فى السُلّم يحـقق الحد الأدنى من ماهية الجنس هو بالفـعل تحقيق لهذه الماهية بقدر ما يمـتد، ومن ثمّ فهو يتميز عن التحققـات الأخرى للماهية، إلا أنه يمثل درجة متطرفة بوصـفه حالة محدودة، ومن ثمّ فـهو يمثل تـضاداً نسبياً مع بقـية الأشكال الأخرى فى السُلّم. فلو حـاولنا مثلا، أن نشكل فكرة ما عن شر خـالص، سنجد أنه إذا كنا نعنى بذلك غياباً تاماً للخير ـ أى نعنى صفـراً فى سُلّم الخير ـ فإننا لن نجد أمثلة له ، بل أننا لن نستطيع حتى أن نُشكل له تصـوراً. ومهما كانت العبـارة تفيد كتعبـير عن شىء بغيض، فإنها لاتفسر أى واقعة ولا ترمز حتى لأية فكرة. إن الحالة الحقة، أو التصور الحقيقى، للحد الأقصى من الشر هى حالة، أو تصـور ، لفعل ما أو لصفة ما لا تخلو تماماً من الخـير، مهما كانت درجتها من الشـر، إلا أنها تشمل حداً من الخير يصل إلى درجة متطرفة كـماً وكيفاً. وهنا لانقف فى سُلّم الخير عند الصفر، بل نقف عند وحدة من وحدات الخير (١).

(27) إن هذه الحالة الدُنيـا من الخير ترتـبط ، يقيناً، بعلاقـة التمايز مع حـالات أخرى

---

(١) يريد كولنجوود أن يقـول : أنه مهما كانت العبـارة التي تعبر عن أقصي درجة من الشـر فإنها لاتخلو تماماً من الخير كمـاً وكيفاً، وبهذه الطريقة لن نصل إطلاقًا لدرجة الصفـر في سُلّم الأشكال الفلسفية، بل ستقف عند وحدة معينة من وحدات الخير قد تمثل أدني وحدة يمكن أن يتحقق فيها الخير .. وقِسْ علي هذا أي صـفتين يُظن انـهمـا متـضادتين كـالفـضيلة والرذيلـة، أو الجمـال والقبح، أو الصـواب والخطأ... إلخ، وهكذا يدمج كولنـجوود التضاد والتـمايز فى علاقـة واحدة، ويختفى بذلك التـضاد المطلق والتمايز المطلق (المترجمة).

بوصفها حالة قصوى من حالات الخير؛ إلا أنها ترتبط بها أيضاً حالات أخرى عن طريق التضاد بوصفها حالة دنيا إلى أقصى حد من حيث الدرجة والنوع، وبوصفها حالة سلب أو انعدام الخير وحضور لشيء يعادي الخير. فهذه الحالة الدنيا من الخير ليست شيئاً تمثل طبيعته الأخلاقية الخير كله ، بمقدار ما تكون له طبيعة أخلاقية، بالطريقة نفسها التى لاتمثل بها درجة حرارة جسم شديد البرودة ـ مهما كان قدرها ـ الحرارة كلها . فالشخصية أو الفعل الذى لايمتلك سوى أدنى درجة، أو أدنى نوع من الخير من حيث الدرجة والنوع ليس موجوداً بالفعل أكثر من وجود من يحقق أعلى درجة وأعلى نوع من الخير . فهو يفعل شيئاً ما ، أو هو شيء ما ، ليس بأقل تحديداً من ذلك، فهو شيء له كيف أخلاقى لا نكون قد وصفناه بشكل كامل إذا ما قلنا عنه أنه نوع هزيل جداً من الخير، وينبغى أن نذهب أبعد من ذلك ونسميه شرا على نحو إيجابى : أى ما يضاد الخير.

ومع ذلك فليس الخير والشر صفتين متمايزتين، إذ قد تحتوى الصفة الواحدة منهما على قدر قليل أو كثير من الأخرى. فالشر ليس سوى درجة دنيا، أو نوع أدنى من الخير، وقد تصورناه معارضاً لدرجات وأنواع أعلى. وإذا نظرنا إلى الشر فى ذاته فحسب، لوجدنا أنه حتى هذه الحالة الدنيا من الخيرية هى خير . فليس هناك جريمة أو رذيلة إلا وتظهر للشخص الذى يتقبلها بوصفها خيراً ـ فهى خير ضمن حدودها الخاصة وبالطريقة الخاصة وفى اللحظة المعينة التى تروق له فيها صفة الخير؛ فليس هناك خطأ يتحكم فى الشخص الذى يرتكبه بحيث لا يعتقد فى لحظة ما أنه صواب؛ وليس هناك عمل من أعمال الفن مهما بلغ من التزييف المتقن فى الذوق قد لانظن فيه الجمال. فالناس الذين يقبلون هذه الأشياء ويعجبون بها هم أناس مخدوعون، لكنهم ليسوا مخدوعين على نحو خالص أو بسيط؛ ويمكن أن نرى ذلك بأنفسنا؛ إذا ما تبنينا وجهة نظرهم، فإذا ما اقتنع شخص ما بهذا المستوى المتدنى جداً فى الدرجة والنوع بالنسبة للخير، أو الحق، أو الجمال فهو فى الواقع يصل إلى ما يطلبه . ولم يُخدع إلا فى الظن بأن الخير ، أو الحق ، أو الجمال لا تشمل أكثر من ذلك. إذ الواقع أن الرذيلة تحقق شيئا ما من الخير: كالتخلص من الألم، والصداقة الجيدة، أو إحساساً بالتحرر. كما أن الخطأ فى الواقع يحافظ على قدر من

الصواب ، كما ينطوى العمل الفنّى الردىء على قدر من الجمال.

ذلك كُلّه صحيح عندما نفكر فى الحالة الدنيا فى حد ذاتها. ولكن عند ما ننظر إليها فى علاقتها بالحالات الأعلى، يتغير كل شيء. فاللذة فى ذاتها ، وبالقدر الذى تبلغه، هى خير، ولكن إذا قورن السعى وراء اللذة بالسعى وراء الواجب، فلن تصبح اللذة بهذه المقارنة أقل خيراً فحسب، بل ستصبح شراً حقيقياً.

وعند مقارنة أدنى حالة فى السُلّم بالحالة التى تعلوها، فإنها لاتفقد خيرها الحقيقى، وتكتسب خاصية الشر فحسب، بل تصبح فعلاً متّحداً فى هوية واحدة مع الشر بصفة عامة؛ وتجد فيها الفكرة المجردة للشر تجسيداً عينياً، وعند هذه النقطة فى السُلّم فإن تحقيق الخير يعنى ببساطة سلب هذا الشيء. والأمثلة على ذلك عامة ومألوفة فكل طريقة جزئية معينة لتكون خيراً تنطوى على صراع مع بعض أشكال خاصة من الشر، بعض الأشكال التى تحرص باستمرار على ارتكاب الخطيئة؛ وفى مثل هذا الموقف فإن ذلك التحريض على ارتكاب الأثم لايظهر بوصفه شكلاً بديلاً للإثم بل يظهر بوصفه الإثم فى حد ذاته. وكل إنجاز للصواب يتضمن صراعاً مع بعض الأخطاء الجزئية، التى لاينظر إليها مرة أخرى على أنها أحد الأخطاء الممكنة(وكثيرا ما تكون عرضية) أو ينظر إليها على أنها لا تزال فى درجة أدنى من الحقيقة بوصفها جزئية أو جزء مؤلف من شذرات حقيقة، بل ينظر إليها بوصفها تتحد مع الخطأ بصفة عامة.

(28) العلاقة نفسها القائمة بين أدنى حد فى السُلّم والحد الذى يعلوه مباشرة تعود إلى الظهور بين أى شكلين متجاورين. فكل شكل هو خير فى ذاته، وشر فى علاقته بالحد الذى يعلوه؛ وهكذا، فحيثما نقف على السُلّم ، نكون فيه عند أدنى حد؛ وعلى العكس ، مهما اتجهنا إلى أسفل، فهناك دائماً إمكانية الانخفاض إلى درجة أدنى دون الوصول إلى الصفر المطلق.

ويمكننا لسبب مماثل أن نكون على يقين باستمرار، أنه عندما نميز حداً مفرداً أو مرحلة محددة فى السُلّم، فإن التدقيق الوثيق يمكن أن يفتتها إلى مركب من عدّة مراحل فرعية

منظمة بالطريقة العامة نفسها . فالبساطة والتعقيد لاتستبعد بعضها بعضا تبادلياً ، بل يتداخلا كما ينطبق في الموضوع الفلسفي ؛ فالبساطة هي مصطلح نسبي فحسب والمركب، مهما تعمقنا في تحليله، فلا يمكن تحليله إلا إلى أجزاء تظل مركبة . وحقاً، لكي نفكر بطريقة أخرى ينبغي الإشارة إلى أن مصطلحات أي مجموعة فلسفية يمكن أن تعالج بوصفها متتالية مؤلفة من أعداد صحيحة، وذلك سيؤدي إلى الوقوع في مغالطة الحساب.

(29) إن هذه الرؤية للعلاقة بين مصطلحات المجموعة الفلسفية، بوصفها علاقة تمايز وتعارض في وقت واحد، تقضي على مجموعتين من الأخطاء: الأولى تؤكد أنه بسبب الوجود الفعلي للشر، والخطأ، وما شابه ذلك في عالم التجربة، فوجودهما ليس سلبياً بل يُعد وجوداً إيجابياً، يقوم على الخير والصواب.. إلخ في علاقة لاتُعد تضاداً بل تعدّ تمايزاً محضاً. أما المجموعة الثانية فهي تؤكد أنه بسبب أن الشر والخطأ سلب لتلك المصطلحات الموجبة فليس لهما وجود فعلي، وهذا يعني أن الشر لا وجود له. وإجمالاً ، فإن تراث الفلسفة الأوروبية (إذ ليس لي حق الحديث عن الفلسفات الأخرى) قد أبقى بوضوح على المغالطتين معاً، وأصرّت على أن الشر والخطأ في ذاتهما ـ بوصفهما تصورين فهُما عَدم Privations (من الناحية المنطقية) ، لكن تلك الشرور والأخطاء موجودة بالفعل، ولابد من محاربتها. والتغاضي عن الخلاف الأول لتدعيم الخلاف الثاني هوكشف عن واحدة من المغالطات التي أتولى وصفها هنا؛ أما التنازل عن الخلاف الثاني بسبب تناقضه المتوهم مع موضوع الخلاف الأول فهوكشف عن حقيقة الثاني.

وقد نُسمّي الأول: مغالطة «الإيجاب الزائف» لأنها تعتمد على صياغة حد إيجابي تستخلصه من حدٍّ هو سلبي في الواقع ؛ ويمكن تسمية الثاني: مغالطة «التضاد الباطل» Null Opposition لأنها تعتمد على التضاد الخاص بحد موجب عند نهاية الصفر في السُلّم . والإحراج الذى تقوم عليه هاتان المغالطتان يقوم على حكم انفصالي زائف (١)

(١) الحكم الانفصالي الذي يبني علي مبدأ «إما ... أو» ـ إما التضاد أو التمايز فلا يجوز الجمع بينهما.

يقول أنه إذا كان هناك مصطلحان متضادان فلا يمكن أن يتمايزا (تضاد باطل)، وإذا كانا متمايزين فلا يمكن أن يتضادا (إيجاب زائف):إنه إنفصال زائف للتضاد والتمايز.

(6)

(30) على ضوء هذا التفسير ، يمكننا العودة للنقص الثانى الذى يكشف عنه سُلّم الأشكال المؤقت: أعنى، إخفاقه فى تفسير تداخل الفئات.

إن الحد الأدنى من أى حدّين متجاورين هو خير فى ذاته لكنه شر بالنسبة للحد المجاور له . والخير والشر يُستخدما هنا للتوضيح فحسب؛ وقد نستخدم بالطريقة نفسها الصواب والخطأ (الصدق والكذب) ، أو أى زوج آخر من الحدود .والآن ، فالأدنى ليس خيراً بصفة عامة فحسب ؛ بل هو خير بطريقة معينة ؛ وإذا فقد خيريته عند مقارنته بالحد المجاور له، فإن ما يفقده لايُعَد خيراً محضاً بصفة عامة؛ بل ينبغي أن يكون نوعاً معيّناً من الخير. إذن فما الذى يظفر به الحدّ الأعلى من هذه المقارنة ؟ إن الذى يفوز به مرة أخرى ليس هو الخير فقط بصفة عامة، بل هو نوع معين من الخير مناسب للحد الأدنى . وهكذا فإن الحدّ الأعلى لايملك فقط ذلك النوع من الخير الذى ينتمى إليه بما له من حق خاص ، بل يملك أيضاً ذلك النوع الذى ينتمى أصلاً أو فى ذاته إلى جاره. فهو لا يفوق جاره فى درجة الخير فقط، لكنه يطرحه على أرضه ، إن صحّ التعبير. أما الحدّ الأدنى فيتعهد بأكثر مما يستطع تقديمه؛ ويدعى عرض نوع معين من الخير، لكنه لايستطيع، فى الواقع، أن يفعل ذلك بأكثر من أسلوب تقريبى وغير مناسب؛ كما أنه لايمكن أن يحقق الخير بشكل تام، للملك فهو لايستطيع كلية حتى تحقيق شكله النوعّى وغير التام بشهادة الجميع والذى يعتبر من خصائصه الذاتية ؛ إن ذلك لايتحقق إلا بشكل حقيقى وأصيل عن طريق الحد الأعلى الذى يليه، والذى لايدعى عرض هذا الشكل بل عرض الشكل الذى يعلوه. وهكذا فإن كل حدّ ، الذى هو فى ذاته ببساطة شكل نوعى للخير، له كذلك علاقة مزدوجة بجيرانه : بالمقارنة مع ما يندرج أسفله ، فإنه يدعى قبوله؛ وبالمقارنة بمايعلوه فإنه يدعى بأنه هو ذلك الشىء.

ويمكن أن نصف هذه العلاقة ـ كما هى هنا بالتعبير المجازى بأنها علاقة واعدة ومنجزة؛ أو قد نصفها بالقول : بأن الحد الأعلى هو الحقيقة Reality بالنسبة للحد الأدنى الذى هو الظاهر Appearance، أو أن الحد الأعلى هو المثالى بالنسبة للحد الأدنى الذى هو تقدير تقريبى، أو هو الحقيقة التى يكون الحد الأدنى بالنسبة لها انحرافاً . إن هذه العبارات ليست مجازية بشكل كبير باعتبارها أوصافاً لأشياء بسيطة ومن ثم أكثر معقولية حقاً بلغة أشياء أكثر تركيباً وأكثر ألفة لنا. إن الوعد والأداء (الإنجاز)، الظاهر والحقيقة، وباقى التصورات الأخرى ، تفترض جميعها مسبقا العلاقة التى أحاول وصفها ؛ إنها علاقة منطقية خالصة، وما لم نكن قد فهمناها بالفعل فلن نستطيع فهم العلاقات المتنوعة باللغة التى نحاول أن نشرحها بها. فهى بوصفها علاقة منطقية خالصة ، فإنها تركيب مكوّن من علاقات أربع والتى كانت مهمة هذا الفصل أن يناقشها: وهذه العلاقات الأربع هى : اختلاف الدرجة، اختلاف النوع، وعلاقة التمايز، وعلاقة التضاد. والحد الأعلى هو نوع من أنواع الجنس نفسه مثله مثل حده الأدنى، إلا أنه يختلف عنه فى الدرجة كتجسيد مناسب أكثر لماهية الجنس، ويختلف فى النوع أيضاً كتجسيد نوعى مختلف؛ وينتج عن ذلك أنه لاينبغى أن يتمايز عنه فحسب ـ بوصفه أحد التنويعات التى تختلف من واحد لآخر ـ بل ينبغى أن يتعارض معه أيضاً، بوصفه نوعاً أعلى لما هو أدنى، وبوصفه نوعاً مطابقاً نسبياً لماهية الجنس مقارنة بغير المطابق لها نسبياً وباعتباره تجسيداً صادقاً لماهية الجنس مقارنة بالتجسيد الزائف ؛ وهو يملك صفته النوعية الخاصة به بوصفه صادقاً، ويملك أيضاً ما يدعيه منافسه زيفاً. وهكذا ينفى الحد الأعلى ما هو أدنى ، وهو فى الوقت نفسه يعيدإثباته من جديد: ينفيه باعتباره تجسيداً زائفاً لما هية الجنس، ويعيد إثبات مضمونه ـ ذلك الشكل النوعى للماهية ـ باعتباره جزءاً أو شريحة من ذاته.

هذا التصور للحد الأعلى باعتباره هزيمة للحد الأدنى على أرضه قد تمّ إثباته هناكنتيجة منطقية فحسب للمبادىء التى تمّ وضعها بالفعل؛ إلا أنه يمكن التحقق منه باعتباره واقعاً مألوفاً حيثما يتم الاعتراف بسُلّم الأشكال الفلسفى. إذا كانت العدالة والنفع حدّين متجاورين فى سُلّم القيم الأخلاقية ـ كما نعتقد أحياناً ـ فسينتج عن ذلك

أنك لكي تضمن النفع ، يجب أن تتجاوز النفع المحض وترتفع إلى مستوى العدالة ؛ وتلك فكرة مألوفة لنا جميعاً حتى أنها تجرى مجرى الأمثال فى أن «الأمانة من الحكمة» وإذا كان القانون (أو الناموس) كما اعتقد القديس بولس St. Paul، قد أُعطى لنا لكى ينظم الحياة على نحو أفضل،وإذا كانت الرحمة هى شىء من ذلك النوع العام نفسه لكنها تمثل حداً أعلى فى السُلّم نفسه، فلن تكون هناك مفارقة لى أن الرحمة يجب أن تؤدى تماماً ما يتعهد القانون بآدائه لكنه لم يفعل. فلو كان الاستدلال يحتل موقعاً أعلى من الحكم فى سُلّم أشكال الفكر، لكان من الطبيعى أن يعطينا الاستدلال أولاً ما لم يستطع الحكم المحض أن يعطيه لنا بوصفه معارضاً للرأى المحض، إلا أنه ينبغى أن يعطينا الحكم معرفة إذا كان حقاً حكماً.

(31) إذن، فكل حدّ فى السُلّم يلخص السُلّم كله إلى ذلك الحد. وحيثما نقف فى السُلّم ، فنحن نقف عند الذروة وهكذا يمكن حذف درجة اللاتناهى وكذلك درجة الصفر من السُلّم، ليس لأننا لانصل أبدا إلى تجسيد حقيقى لتصور الجنس، بل لأن الشكل النوعى الذى نقف عنده هو تصور الجنس ذاته ، إلى الحد الذى يتصوره فكرنا. والشكل المباشر التالى للحد الأدنى الذى نقف عنده، من وجهة النظر هذه هو الطريق البديل الممكن لتحديد هذا التصور، وهو الطريق الخطأ لتحديده فى الوقت نفسه؛ وعلى الضد من الطريقة التى نعتقد أنها الطريقة الصحيحة، ومن ثمَّ ضد التصور ذاته. فإن ما تقدمه من محاولات ككل عن التصور هو فى الحقيقة عنصر ضمن الكل، الذى يعاد اثباته فى ذلك الشكل ، بوصفه عنصراً فى شكل بلغ الذروة أى أقصى حد فى السُلّم . فجميع المراحل الدنيا فى السُلّم متداخلة فى هذا الموقع. وهى فى الواقع قد تجمعت فيه مرتين : مرة على نحو مزيف، فى تنويع تقريبى، حيث يُساء تفسير دلالتها وتجمعها فى وحدة زائفة، ومرة ثانية على نحو صادق، فى شكل الذروة أى أقصى حد فى السُلّم.

(32) إن ذلك يوضح تداخل الفئات فى الجنس الفلسفى. حيث يتداخل الحد الأعلى مع الأدنى فى أى شكلين متجاورين لأن الأعلى يشمل المضمون الإيجابى للحد الأدنى بوصفه عنصراً أساسياً داخل ذاته، وهو لا يفشل إلا فى أن يشمل الحد الأدنى فى كليته

والسبب وجود جانب سلبى أيضاً للحد الأدنى، وهوما يرفضه الحد الأعلى : فالأدنى، بالإضافة لتأكيد مضمونه الخاص، ينكر أن تحتوى ماهية الجنس على أى شيء أكثر من ذلك، وهذا الإنكار يشكل زيفه. وهكذا ، فإن مذهب المنفعة على حق حين يعتبر المنفعة شكلاً من أشكال الخير؛ والخطأ الذى يقع فيه مذهب المنفعة هو اعتقاده بعدم وجود شيء لايمكن وصفه بلغة المنفعة حتى فى أعلى شكل من أشكال الخير؛ ومن ثمّ فإن أية فلسفة أخلاقية أفضل سوف تعيد تأكيد مذهب المنفعة بينما تنكر جزءاً واحداً من نظريتها، وهو الجزء السلبى.

ويتداخل الحد الأدنى مع الحد الأعلى بمعنى آخر مختلف: فهو لايشمل الحد الأعلى بوصفه جزءاً من ذاته، وإنما هو يتبنى أو يُقر جزءاً من المضمون الإيجابى للحد الأعلى، ويرفض جزءاً آخر. على سبيل المثال، يدّعى مذهب المنفعة Utilitarianism أنه يحمل الكثير من مضمون النظريات الأخلاقية الأفضل بوصفها مذهبا نفعياً سليماً لا عيب فيه، إلا أنه يصرف النظر عن باقى النظريات باعتبارها مليئة بالأخطاء والخرافات. وما هو صواب فى مذهب المنفعة بوصفه ضرباً من النظرية الأخلاقية هو صواب أيضاً بالنسبة للنفع كضرب معين من الخير . إن الواجب يرفض المنفعة بمعنى أنه يرفض قبولها حتى لو كانت نوعاً مشروعاً من الخير، ويعتبرها بالأحرى عدواً لدوداً للقيم الأخلاقية ، إلا أنه يعيد تأكيدها بمعنى أنه يقبلها إذا ما تعدلت وأصبحت تابعاً لمبادئه الخاصة، بوصفها عنصراً مكوّناً للواجب نفسه. وهكذا يتداخل الواجب مع المنفعة : فعمل الواجب له باستمرار نفعه الخاص. أما العمل النفعى فهو يشارك إلى هذا الحد فى طبيعة الواجب.

(33) هذه الاعتبارات لاتوضح فحسب كيف أن تداخل الفئات أمر ممكن، وإنما تجعله أشد وضوحاً عما كان قبل حدوث التداخل ، وتوضح ماهو التداخل بالضبط. فليست المسألة أن بعض أعمال الواجب نفعية فحسب، تاركين هامشاً لأفعال المنفعة التى ليست نابعة من الإحساس بالواجب ولأفعال الواجب غير النفعية. إن كل الأفعال النابعة من الواجب هى نفعية، لأن الواجب بوصفه تنويعاً عال دائماً فهو يعيد تأكيد الحد الأدنى بالضرورة؛ والحد الأدنى لايؤكد الحدّ الأعلى أحياناً بل دائماً وبشكل جزئى وبشكل غير

تام. وها هنا يحدث التداخل، بحيث يكون الحد الأدنى متضمناً فى الأعلى، ويتجاوز الأعلى الأدنى، ويضيف إليه شيئاً جديداً، بينما يتطابق الأدنى جزئياً مع الأعلى ، لكنه يختلف عنه فى رفض هذه الإضافة الجديدة. وهكذا فإن التداخل ضرورى ـ كما عرفنا فى أول دراستنا التمهيدية ـ لا بوصفه تداخل للماصدقات بين الفئات، وإنما بوصفه تداخل المفهوم بين التصورات، فكل مفهوم فى درجته يمثل تخصيصاً لماهية جنسه، ولكن كل تجسيَد له يجعله أكثر مطابقة لماهية جنسه من المفهوم الذى يقع أدناه.

الفصل الرابع

التعريف والوصف

الفصل الرابع

التعريف والوصف

(1) لقد حاولت فى الفصلين السابقين أن أبيّن أن نظريات القسمة على نحو ما يتضمنها المنطق التقليدى، لا هى صادقة فحسب ولا كاذبة ببساطة إذا ما طبقت على مفاهيم الفلسفة، وإنما هى وضعت فى إطار ينظر إلى البنية الخاصة بالتصوّر العلمى، لذا لا بُدّ من تعديلها بطرق معينة قبل تطبيقها على التصوّرات الفلسفية. وسوف أذهب فى هذا الفصل إلى أن الشىء نفسه يصدق على التعريف. أننى أناقش هنا ما يُسمّى بالتعريف الواقعى، فى مقابل التعريف اللفظى (الإسمى) الذى لايُعدُّ تعريفاً للألفاظ بقدر ما هو تعريف للتصوّرات أو المفاهيم.

لقد كان يعتقد فى الماضى بصفة عامة أن التصورات الفلسفية يمكن بل ينبغى تعريفها. والواقع أن سقراط احتل مكانته الفريدة فى تاريخ المنهج الفلسفى بسبب تأكيده وإصراره على التعريف . إلاّ أن هناك مفارقة لافتة للنظر فى تفسيرنا لما تعلّمنا من سقراط فبرغم اعتقاده بوجوب تعريف كافة التصورات الفلسفية، إلا أن هذا الاعتقاد لايعبر عن أى إنجاز بمقدار ما يُعبر عن مثلٍ أعلى وجد سقراط نفسه على ضوئه مضطرا للاعتراف بأنه لايعرف شيئاً غير جهله الخاص. وعندما تحدّى نفسه لإيجاد تعريفات تامة للتصورات الفلسفية ، فقد وجد نفسه عاجزا عن أن يفعل ذلك.

(2) إن الأمثلة التى لدينا عن جهود سقراط فى مجال التعريفات ـ عندما سأل نفسه أوسأل أحد تلاميذه، أن يقوم بتعريف تصور ما ـ هذه الجهود توضح أن النموذج الذى أراد

مُحا كانه هو التعريف الموجود فى الرياضيات . ولاشك أن ذلك كان السبب فى فشله، كما يفسر أيضاً الميل الموجود فى الوقت الحاضر لرفض تلك التصورات الفلسفية التى تفسح المجال للتعريف. ولقد أشرنا إلى أنه عندما نُحاول أن نُعرّف تصوّراً فلسفيا فإما أن نُدخل فى التعريف المصطلح المراد تعريفه، وفى هذه الحالة فإننا نقع فى مغالطة الدور الفاسد Circulus in definiendo فى التعريف، أو أن نحاول تجنب ذلك الخطر، فنزيد الأمر سوءاً ونقع فى خطأ كبير لإحلال تصور آخر فى التعريف محل التصور الذى شرعنا فى تعريفه.

وذلك كله صحيح ولامجال للرد عليه إذا ما كان التعريف فى الفلسفة يعنى ما يعنيه التعريف فى الرياضيات، وإذا ما انحصرت كلمة التعريف بحكم اللغة فى هذا المعنى، فإن التصور الفلسفى ينبغى أن يسمى «بما لايمكن تعريفه» غير أن تلك نظرية خطرة لأنها تترك الفلسفة بغير دفاع فى مواجهة أى شخص يطالب بمعرفة كاملة ومعصومة من الخطأ، حيث يكون فى غنى عن الوقوع فى مشكلة عرض قضية ما طالما لا يمكن التعبير عنها فى كلمات. فالباعث الذى تقدمه مثل هذه النظرية للفكر المتسرع والتعبير الغامض، والعائق الذى يقوم بوضعه أمام التفلسف الصريح والنقدى يجعل منه خطراً حقيقياً على الفكر الصحيح، فالمذهب لايكون مزيفاً لأنه خطر؛ بل خطره يمثل تحذيراً بأن أوراق اعتماده يجب أن تفحص بعناية دقيقة قبل قبولها.

والتعريفات السقراطية لا تتحمل الفحص أو الاختبار وكلمة التعريف ومشتقاتها مشروعة، إلا أنها لا تُستخدم بشكل يقتصر على ذلك المعنى الخاص. ولكى تضع تعريفاً فهذا يعنى حرفياً أن تثبت حدوداً لخريطة قطعة أرض أو ما شابه ذلك . أعنى أن توضح أين يبدأ شىء ما وأين ينتهى شىء آخر ، أو أن تُميّز وتُفرّق بصفة عامة بين الأشياء. فإذا طُلب من شخص ما أن يُحدّد موقفه فى مناقشة ما أو حجاج لكان ذلك يعنى أن يُزيل الغموض، بشكل ضمنى أو علنى، من إفادته التى يُفهم منها موقفه بحيث يصبح أشد وضوحاً وأكثردقة. وقد يقال عن الصورة الفوتوغرافية أنها سيئة التحديد عندما تكون درجة الضبابية فيها أكثر من المسموح به بشكل معقول. ففى هذه الاستخدامات المألوفة للكلمة ما يدل ضمناً على أن التعريف مسألة درجة: أن نُعرّف تعريفاً ما، لايعنى أن نجعل

شيئاً معروفاً على نحو مطلق بعد أن كان نكرة، وإنما يعني أن تلقى مزيداً من الضوء والوضوح على ما كان إلى حدّ ما معروفاً بالفعل من قبل.

(3) للتعريف ، كما هو مطبق فى العلم الرياضى، معنى خاص ، فالتعريفات تتحدد فى الرياضيات على نحو مطلق. والشخص الذى لديه تعريفاً ما يعرف تماماً ماهية التصور الذى يقدمه أما الشخص الذى ليس لديه هذا التعريف فإنه لايعرف تلك الماهية على الإطلاق. ولكى يصبح ذلك ممكنا، يجب أن يتحقق شرطان : **أولهما** : يجب أن تكون الماهية شيئاً يقبل تعبيراً جامعاً مانعاً، ومن ثمّ يجب أن تكون مقطوعة الصلة تماماً بالخواص المحض. **وثانيهما** : ينبغى رسم خط فاصل ومتساو بين معرفة شىء ما وعدم معرفته . وكلا الشرطان يتحققان فى العلم الرياضى ولايتحققان فى الفلسفة بسبب الاختلافات فى بنية تصورات كل من الرياضيات والفلسفة.

فالتعريف فى العلم الرياضى يُعين الماهية كشىء متميز عن الخواص المنصوص عليها فى المبرهنات والتى تنبع منطقياً من الماهية. وهكذا يتكون التصور الرياضى الواضح بوجه عام من تعريف ومبرهنات مترابطة. والسبب الذى من أجله يمكن تقسيم التصور الرياضى إلى هذين الجزءين هو أن الجزء الواحد يمكن شرحه دون أدنى خوف من إعادة النظر فيه عندما نقوم بشرح الجزء الآخر، وذلك بسبب البنية المنطقية للتصور ذاته.

(4) افرض أن هناك نوعاً من التصور لايمكن تقسيمه بشكل يسمح بشرحه بهذه الطريقة : أى أنه نوع من التصور حيث يفيد الجزء الأخير فى تحديد أو إيضاح الجزء الأول بدلاً من الاعتماد على الأول كنقطة ثابتة. ففى حالة مثل هذا التصور من الصعب رسم خط بين التعريف والمبرهنات؛ وسيكون العرض كله عبارة عن إفادة عن ماهيته، ولخواصه منظوراً إليها بوصفها العناصر التى تشكل تلك الماهية. وسيُعدّ هذا تعريفاً، لأنه سينصّ على الماهية؛ وسيظل التصور غير مُعّرف بالمعنى الذى لايجعل عبارة أو جملة يمكن أن تخرج من سياق الكلام ويسمى تعريفاً.

تلك هى الحال فى الفلسفة. ويجب أن تكون كذلك إذا ما تداخلت أنواع الجنس الفلسفى؛ نظراً لأن الماهية والخاصة هما نوعان للصفة، والتعريفات والمبرهنات هما نوعان

مناظران للشرح أو العرض exposition؛ لذلك، ستتداخل تلك الأنواع فى السياق الفلسفى. وتجربة الفكر الفلسفى تكشف النقاب عن ذلك . فأى دراسة لأى تصور فلسفى كالعدالة مثلاً لاتبدأ عادة بتعريف التصور ثم يواصل السير باستنباط مبرهنات عنه ؛ بل تتألف منذ البداية وحتى النهاية من محاولة لشرح التصور فى عبارة توصف على نحو خاص كتعريف موسع ومعقول.

(5) والشرط الثانى للتعريف - بالمعنى الخاص الذى تستخدم فيه كلمة التعريف فى العلم الرياضى - أنه لابد أن يكون هناك اختلاف مطلق بين معرفة تصور ما وبين عدم معرفته. ويظهر هذا الاختلاف بوضوح فى العلم الرياضى، ففى بداية درس فى الرياضيات مثلاً قد لايتوقع طالب أبداً إمكانية أن يوجد جسم مصمت منتظم ذو إثنا عشر ضلعا. لكن خلال مسار الدرس قد يعرف أن مثل هذا الجسم موجود، وأن أسمه الإثنى عشرى الأضلاع (أى شكل ذو إثنا عشر ضلعا) . وتصبح الآن معرفة الطالب بماهية هذا الشكل كاملة، ومع ذلك فمازال هناك الكثير الذى يجب عليه أن يتعلمه عن خواص هذا الشكل.

(6) أفرض أن هناك نوعاً من المعرفة يوجد فيه تمييز بين أن نعرف بشكل أفضل وأن نعرف بشكل أسوأ، لكن لايوجد تمييز بين أن نعرف على نحو مطلق وألا نعرف على الإطلاق وعند السعى وراء هذه المعرفة ، ينبغى ألا نبدأ بجهل تام عن الموضوع أو عن أى جزء منه، بل نبدأ بمعرفة مبهمة ومشوشة، أى بمعرفة محددة على نحو كاف فى بعض أجزائها وغير كافية فى أجزاء أخرى، وتتضاءل تدريجيا فى أجزاء أخرى حتى تصل إلى حافة الجهل التام. وعند تقديم معرفتنا عن تلك الأشياء لا يجب أن نقول : «إنى اكتشفت شيئاً مالم أكن أعرفه من قبل» بل يجب أن تقول :«إنى رتبت أفكارى عن ذلك الشىء، وأرى أن ما فكرت فيه ذات مرة عن هذا الموضوع كان خليطاً مشوشاً من الحقيقة والخطأ». وفى هذا النوع من المعرفة لاتوجد حاجة لتعريفات مثل تلك التعريفات الخاصة بالجسم الاثنى عشرى الأضلاع، إذ لاتوجد فرصة نجهل فيها أى تصور متضمن فى موضوعه على نحو مطلق؛ ولن تكون هناك أى إمكان لوجودها، لأننا لن نصل أبداً إلى المرحلة التى يمكن فيها وصف معرفتنا بماهية التصور بأنها معرفة كاملة.

تلك هى الحال أيضاً فى الفلسفة، وينبغى أن يكون كذلك، إذا كان التصور الفلسفى سوف يتحدد فى سُلَّم الأشكال؛ لأن المعرفة ذاتها، كما فهمت فى الفلسفة، هى التى تُشكل مثل هذا السُلّم ، وفيه يظهر الجهل باعتباره درجة دنيا أو نوع من المعرفة أكثر بدائية، لكننا لن نصل أبدا إلى صفر الجهل المطلق. وأى شخص عنده أية خبرة بالفلسفة يعرف أن الأمر فى الواقع على هذا النحو. والمبتدىء فى الفلسفة سيجد نفسه مستمعاً إلى مناقشات تدور حول الصواب والخطأ، الصدق والكذب، واللذة والألم، وما شابه ذلك. وإذا قال الطالب لمعلمه :«أنا لا أعلم ما الصواب والخطأ، من فضلك أعطنى تعريفاً لهما قبل مواصلة المناقشة»، فقد يجيب المعلم بقوله : «إنى أحاول أن أعطيك تعريفاً لهما بالسرعة التى أستطيعها ؛ وإذا لم تكن قد تعلمت فى مرحلة الحضانة طبيعة الصواب والخطأ بشكل يمكنك من متابعة مناقشتي ، فمن الأفضل لك أن تعود مرة ثانية إلى مرحلة الحضانة» ولأننا فى جميع الدراسات الفلسفية نبدأ بأن نعرف شيئا عن موضوع الدراسة، وعلى هذا الأساس نستمر فى معرفة المزيد عنه؛ وفى كل مرحلة نُعيد تعريف تصورنا عن طريق تسجيل تقدمنا؛ وهى عملية لايمكن أن تنتهى إلا عندما ينصّ التعريف على كل مايتضمنه التصور .

(7) وفهم التعريف على هذا النحو يشبه تعريف العلم الرياضى فى عرضه لماهية التصور؛ التى هى ماهية التعريف؛ إلا أن هناك بعض القواعد التقليدية للتعريف سيجرى مراعاتها حيث تنهض بالعبء الأكبر من العمل أكثر من التقيد بالقواعد التى أشرنا إليها : وأعنى بها القواعد التى لاتطبق إلا على الحالة الخاصة للعلم الرياضى، والتى يوجد العديد منها فى الكتب المدرسية . وهكذا لو تمّ تعريف الحكم بأنه إشارة من مضمون مثالى إلى الحقيقة الواقعية Reality ، فذلك يجعله عرضة للنقد على أساس وقوعه فى الدور المنطقى، إذ أن كلمة يشير تعنى أن تحكم؛ إلا أن ذلك لايُعدّ عيباً إلا إذا كان التعريف موجهاً إلى شخص ليست لديه فكرة قط عن طبيعة الحكم . أما إذا وُجّه إلى شخص لديه بالفعل فكرة عن التصور المقدم فقد تكون تعريفات هذا التصور ذات قيمة كبرى عنده، تلك التعريفات التى يشجبها المنطق الصورى باعتبارها دائرية ومجازية أو غامضة.

(8) عند تحديد ماهية ما لاتتحد فى هوية واحدة مع جزء مختار من التصور بل تتحد

مع التصور ككل، فإن التعريف الفلسفى هنا يشبه الأوصاف التى تحل محل التعريفات فى العلم التجريبى. فإذا ما طلب شخص وصف فيل أو مُذنَّب ـ لا وصفاً لفيل جزئى أو مُذنَّب بعينه بل وصفاً للتصور أو المفهوم بصفة عامة ـ فإنه يستهدف التصور الكامل أى أنه سيحاول أن يضم فى عرضه إلى حد بعيد كل الصفات التى يشملها التصور. وهذا العرض للتصور التجريبى لايمكن أن ينقسم بدقة إلى عرض للماهية (التعريف) وإلى عرض للخصائص (المبرهنات) ، لأن الروابط المنطقية التى يستند إليها ذلك التقسيم مفقودة . فلا توجد صفة واحدة لمُذنَّب أو لفيل يمكن أن نستنبط منها كل الصفات الأخرى؛ ولانستطيع أن نفهم فهما كافياً الطريقة التى تترابط بها صفاتها المتنوعة؛ ولذلك نرى أن هذه الصفات تنزع نحو تشكيل لجمع محض توجد فيه عناصر معينة معاً دون أى مبرر يفسر تواجدها معاً. وهذا النزوع يعارض بلا شك نزوع آخر يتجه نحو ربط الصفات فى كل منطقى واحد؛ لدرجة تجعل وصف التصور التجريبى أمراً غامضاً بوجه عام : فهو يقترب إلى حد ما من عرض التصور الرياضى الذى تكون فيه صفة ما جوهرية وتنبع منها الصفات الأخرى ؛ ويقترب أيضاً إلى حد ما من حصر محض لصفات وُجدت معاً فى التجربة الفعلية ولانعلم لماذا هى معاً.

فعرض التصور الفلسفى يتشابه بطريقة ما مع عرض التصور التجريبى . فكلاهما يستهدف الاكتمال والتخلى عن محاولة اختيار عنصر واحد وتسميته ماهية، تاركين بقية العناصر لكى تُستنبط من العنصر الأول. لكنهما يتخليان عن ذلك لأسباب متعارضة . فالوصف التجريبى يفعل ذلك لأننا لم نفهم بالقدر الكافى البنية المنطقية للتصور (التجريبى)؛ ولأننا نفهم العرض الفلسفى على نحو جيد للغاية مقارنة ببقية المحتوى مع فارق واحد ينبغى أن يكون كيفياً إلى مدى بعيد. فلو أردنا أن نُصرَّ على هذا التشابه فربما نقول : إن العرض الفلسفى يصف موضوعه؛ إلا أن ذلك سيكون مُضللا ما لم يتضح أن الوصف فى هذه الحالة لايعنى إحصاءاً للبنود التى يتكون منها الموضوع فحسب بل يعرضها بطريقة تكشف عن ترابطها.

ولمتابعة مثل ذلك العرض فإن ذلك يعنى البناء التدريجى للتصور المراد إيضاحه فى ذهن المرء؛ وكلما تمَّ بناء نقطة جديدة عرفنا أفضل وأفضل ، وعند كل نقطة جديدة يتم

تلخيص العرض كله حتى تلك النقطة. وهكذا فالتفكير في موضوع البحث يصبح بالتدريج أكثر وضوحاً وأكثر اكتمالاً . إلا أن هذا التدرج لايُعدّ تغييرا في الدرجة فحسب، بل ينبغي أن يكون تغييراً في النوع أيضاً. فالنقاط الجديدة ليست تقديرات نسبية فحسب تقترب بالتدريج من الحقيقة، مثل الدرجات العشرية الجديدة؛ بل هي جديدة من حيث الكيف أيضاً، من هنا فإن المراحل التي يَمُرُّ بها التعريف أثناء نموه ليست مراحل جديدة في الدرجة فحسب، بل هي مراحل جديدة في النوع أيضاً، وبقدر ما نعرف التصور على نحو أفضل فإننا ندرك جوانب جديدة له .و بناء على ذلك ستكُون المراحل المتنوعة في سُلَّم أشكال التصوّر ، تبدأ من تعريف أولى أو تعريف أدنى ثم تضاف له تحديدات نوعية (كيفية) جديدة من شأنها أن تغير التعريف الأصلى تدريجياً حتى تجعله تعبيراً أفضل فأفضل عن ماهية التصور : تعبيراً يكتمل، في كل خطوة، كلما سار معبراً عن تنوع حقيقى وضرورى للتصور.

(9) ومن ثم فإن تعريف التصور الفلسفى يحتاج في البداية إلى أن نفكر فيه كما يُحدّد ذاته في صورة أولية للغاية، وأى شيء دون ذلك لن ينجح في تجسيد التصور على الإطلاق . وذلك سيكون هو الحد الأدنى لتنويع التصور، والنهاية الدنيا لسُلَّم الأشكال؛ والمرحلة الأولى من التعريف ستتوقف عند تعيين هذا الحد الأدنى. وستقوم المراحل اللاحقة بتعديل هذا التعريف الأدنى بإضافة تحديدات جديدة، كل منها يتضمن ما تم التوصل إليه من قبل، إلا أن كُلاً منها يضيف له أيضاً تغييرات نوعية، وكذلك تركيبات وإضافات جديدة. وأخيراً يتم التوصل إلى مرحلة يحتوى فيها التعريف ـ على نحو صريح ـ جميع ما يمكن أن يوجد في التصور؛ ويصبح التعريف الآن مطابقاً للشيء المُعرّف وتكتمل العملية بقدر ما نستطيع.

وهذا التعريف للتصور الفلسفى باستخدام سُلَّم الأشكال هو منهج استخدم على نحو متكرر خلال تاريخ الفلسفة؛ ومن المناسب أن نقتبس بعضاً من الأمثلة الأكثر شيوعاً. فقد أخذ أفلاطون على عاتقه في محاورة « الجمهورية» مهمة تعريف «المدينة» (لاتوجد كلمة في اللغة الإنجليزية العادية ترجم بشكل أفضل الكلمة اليونانية) ، فيبدأ أفلاطون بتقديم تعريف لـ «الحد الأدنى من المدينة» وقد ارتدت إلى الحد الأدنى بطريقتين : الأولى، عن

طريق تجاهل جميع الوظائف إلا الوظائف الاقتصادية، ثم ترتد الوظائف الاقتصادية إلى النمو اللازم فحسب للابقاء على الحياة. ويواصل أفلاطون تطوير التصور أولاً بإضافة كماليات إلى الضروريات، ثم بإضافة الوظائف العسكرية والسياسية إلى الوظائف الاقتصادية؛ ومن ثمّ يصبح التصور كاملاً عندما تتم دراسة كل هذه الوظائف منفردة ويتم توضيح العلاقات بينها بالتفصيل. ومن المفيد هنا أن نذكر أن أرسطو قام بتعديل تعريف أفلاطون بشكل رئيسى حيث جعل الحد الأدنى درجة واحدة أدنى . فقد افترض أفلاطون أن الأسرة ليست مدينة على الإطلاق ، وإنما الحد الأدنى من المدنية يتألف من عدد من المنتجين لكل منهم أسرته الخاصة. فى حين وجد أرسطو أن الأسرة ذاتها هى أصل الحياة السياسية ، وقد اقتفى أثر التطور التقدمى لمفهوم «المجتمع» من ذلك الأصل وصولاً إلى تحققه الكامل فى دولة المدينة التامة.

لقد فهم أرسطو المنهج جيداً؛ وهو لم يستخدمه فحسب فى عرضه المنهجى لطبيعة الحياة على سبيل المثال[1] بل انتقد أفلاطون لأنه لم يستخدمه بما فيه الكفاية. ذلك لأن أفلاطون فيما يقول: سخر فى محاوراته على لسان سقراط من جورجياس لتقديمه مجموعة كاملة من الصور النوعية «للفضيلة» فى حين أنه - أى سقراط - كان يطلب تعريفاً واحداً متكاملاً؛ إلا أن محاولة سقراط لإيجاد مثل هذا التعريف الواحد المتكامل لم تخل من عيوب كثيرة، لأنها أهملت الصور النوعية لتصور الفضيلة. ووفقاً لذلك فقد وسّع أرسطو من التصور الجنسى للفضيلة على سُلّم اعتبر الشكل الأول النوعى فيه هو الشكل الأدنى،وهى درجة العبد (حين يكون سياق الحديث سياسياً) وصولا إلى درجات الصور العليا، وهكذا يتم الصعود للأشكال العليا [٢] بطريقة فجة وغير نسقية - فى الواقع.

(10) ويكفى مثال واحد من الفلسفة الحديثة لتوضيح مبادىء التعريف الفلسفى. ففى كتاب «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» أخذ كانط على عاتقه الإجابة عن السؤال المتعلق

---

(1) De Anima.

(٢) محاورة السياسة . Politics, 1259 , 20 seqq

بمعنى كلمة خير حين يراد بها معنى أخلاقى معين كأن نصف رجلا بأنه خيّر أو فعلاً بأنه خير .وتقع إجابة كانط فى مراحل ثلاث رئيسية : الأولى، يحاول أن يبرهن فيها على أن الفعل الخيّر هو الذى نطيع فيه قاعدة نتصور فيها الإلزام بطريقة كلية. وهذا هو الحد الأدنى من تعريف الفعل الخيّر، وليس التعريف كله ؛ وسرعان ما تمّ تعديله ليظهر فى صورة ثانية أكثر تحسيناً: فالفعل الخيّر هنا هو ذلك الذى نتعامل فيه مع الطبيعة الإنسانية كغاية فى ذاتها. فذلك التعريف أكثر تنقيحا من سابقه، لأنه فى الواقع هو التعريف نفسه معدّلاً بأن نضيف إلى فكرة العقلانية الموضوعية (أى القاعدة الكلية) فكرة العقلانية الذاتية (أى الطبيعة البشرية بوصفها عاقلة ومن ثَمّ فهى تتطلب قدراً من الاحترام نفسه الذى نعطيه للعقلانية بما هى كذلك). ويُقّدم التعريف الثالث تعقيداً أبعد، أعنى أنه يقدم فكرة موجودات عاقلة أخرى تعاملنا بالطريقة نفسها التى نعاملهم بها؛ وهكذا يتم التطبيق المتبادل ، فيصبح التعريف الثانى هو الثالث : أى أن الفعل الخيّر هو فعل نؤديه كأعضاء فى مملكة الغايات، أو مجتمع يكون كل فرد فيه أحد الرعايا (يحترم رغبات الآخرين) ويكون فى الوقت نفسه هو السيد (الذى يتمتع بينهم بالاحترام نفسه). وهيجل الذى استخدم هذا المنهج فى أعماله الفلسفية، قد يُظنّ أنه استعاره من اليونانيين، لكن هذا الظّن نفسه لايمكن أن ينطبق على كانط، الذى كان تأثره بالفكر اليونانى ضئيلاً للغاية . فلقد أعاد كانط اكتشاف هذا المنهج بنفسه عن طريق تطوير المناهج التى تعلّمهامن الديكارتيين؛ والواقع أن خلفاءه مدينون له بهذا المنهج بأكثر مما يدينون به لليونانيين.

الفصل الخامس

الحكم الفلسفى
الكيف والكم

الفصل الخامس

الحكم الفلسفي:

الكيف والكم

(1)

(1) لقد تناولت الفصول السابقة بعض الجوانب الرئيسية التي تختلف فيها كليات الفلسفة وتصوراتها عن كليات العلوم الرياضية وتصوراتها وكذلك عن العلوم التجريبية، وربما لم اتناولها بشكل شامل، إلا أنني فيما أعتقد قد تناولتها بشكل يتناسب مع صبر القاريء. ووفقاً لنظرية المنطق التقليدي - وليس ثمة حاجة إلي مناقشة هذا الموضوع الآن - فإن التصور هو عنصر منطقي لايوجد إلا في سياق أشد تعقيداً يسمي الحكم أو القضية؛ ومن ثمّ فهذا هوالموضوع التالي الذي يتطلب عنايتنا وسوف تكون طريقة السير علي نحو ما كانت من قبل: أي البدء بالسؤال عن كيف تختلف الأحكام أو القضايا في الفلسفة عن تلك الأحكام أو القضايا الخاصة بالعلم فيما يتعلق بالبنية المنطقية (ويمكن اعتبار كلمتي الحكم والقضية مترادفتين تحقيقاً للغرض المطلوب هنا).

تقع النظرية التقليدية للحكم في أربعة أقسام تحت عناوين رئيسية هى : الكيف، والكم ، والعلاقة، والجهة. وسوف نُخصص هذا الفصل للحديث عن الكيف والكم؛ وسنناقش فيه الطريقة التي بها تصبح هذه الحدود موجبة أو سالبة، كلية أوجزئية، وتطبيق ذلك علي أحكام الفلسفة. أما الفصل الذي يليه فسوف نناقش من خلاله قضية العلاقة .

وفيما يخص موضوع الجهة فليس عندي ما أقوله إلا ما سوف أقوله بطريقة ضمنية في الفصول التالية لهذين الفصلين.

(2) تنقسم الأحكام من حيث الكيف إلي موجبة وسالبة . وقد لاحظنا بالفعل في فصل سابق أن تلك الفئات دائما تمتد حتي تتداخل فيما بينها: فكثير من الأحكام، ربما جميعها، تشمل كلا العنصرين الموجب والسالب. إلا أنه في حالة التعبيرات الفلسفية فإن العلاقة بين الإيجاب والسلب تكون علاقة وثيقة للغاية وإذا ما تعلق الأمر بواقعة تجريبية فمن الممكن، مثلاً تسأل : «أين تركت كيس نقودي؟» فإذا أجبت :«أنا علي يقين أنني لم أتركه في التاكسي»، دون أن تكون لديك أدني فكرة عن المكان الذي تُركت فيه كيس النقود بالفعل، فإن ذلك الحكم السالب يحتوي علي مضامين موجبة؛ فعلي سبيل المثال : «لو تركت كيس نقودك في التاكسي فيجب أن تكون قد لاحظت ذلك»؛ إلا أن هذا لايتضمن إجابة موجبة عن السؤال الذي أجيب عنه بالسلب.

والأمر ليس كذلك في الفلسفة، فالطريقة الطبيعية والعادية للردّ علي عبارة فلسفية نختلف معها لا أن تقول ببساطة: «يبدو لي أن هذا الرأى خطأ» وإنما «الرأى الصواب في اعتقادي هو شيء أكثر من ذلك» ـ ثم نحاول أن نُدلي برأينا الخاص. وهذا الرأي بالتأكيد لايحتاج أن يكون علي طرف اللسان فقد يكون شيئاً ما في أذهاننا، وكما يقول سقراط : إنه شيء حامل (أي حافل بالمعاني) ، وما نحتاجه لكي تولد هذه المعاني هو المهارة والجهد (١) ومع ذلك فنحن نشعر به في أعماق أنفسنا؛ وما لم يكن عندنا هذا الشعور فليس لنا حق التدخل في المسألة المطروحة للمناقشة؛ ولو كانت لدينا روح الفيلسوف فلن تكن لدينا الرغبة أيضاً.

(3) وليس ذلك مجرد رأى وإنما هو نتيجة مباشرة للمبدأ السقراطي (وهذا المبدأ ذاته نتيجة ضرورية لمبدأ تداخل الفئات) إذ ليس في الفلسفة مثل هذا الانتقال من الجهل المطلق إلي المعرفة المطلقة ، بل كل ما هنالك هو عملية سير نصل منها إلي معرفة أفضل لما كنّا، بمعني ما، نعرفه بالفعل من قبل. وينتج عن ذلك أنه عندما نكتشف حقيقة جديدة فإننا

(١) إشارة إلى أن سقراط كان يمارس حرفة أمه ـ وكانت قابلة ـ فيقوم بتوليد الأفكار ممن يحاوره. (المراجع).

نتعرف عليها بصفتها شيء كنا نعرفه باستمرار؛ وعندما نكون لانزال نسعي وراء الحقيقة فإننا نعرف بالفعل - إذا ما فهمنا طبيعة الفكر الفلسفي - أننا لم نكن نجهلها تماماً، وإنما كنا نجهلها علي نحو نسبي ، لا علي نحو مطلق.

(4) وبناءً علي ذلك، فإننا لانستطيع في الفلسفة أبداً أن نمتنع عن واجبنا في تقديم إجابة إيجابية عن أي سؤال - باستثناء حالات مؤقتة وظروف خاصة - قدّم لها الآخرون جواباً نعتبره بطرق شتى جواباً زائفاً. فلكي نرفض تفسيراً لموضوع فلسفي يعني أن نقبل مسئولية إعطاء تفسير لهذا الموضوع. ومن هنا ففي الفلسفة - أيّاً كان الأمر في مجال آخر - هناك قاعدة للمنهج الصحيح تقول أن كل سلب بهذا المعني الخاص يتضمن إيجاباً. ويمكن أن تسمي هذه القاعدة «مبدأ السلب العيني» وإهمالها يعني الوقوع في مغالطة السلب المجرد.

(5) وهناك أيضاً مبدأ «الإيجاب العيني » تناظره مغالطة الإيجاب المجرد.

فلا شك أن أى حكم موجب يتضمن بعض العناصر السلبية؛ إلا أن هناك صلة حميمة خاصة في العلاقة بين نوعي العنصر في الحكم الفلسفي. فالعناصر السلبية تعطي قوة وفعالية لما نثبته بأن تشير إلي ما تقصد إنكاره بالضبط لأن كل عبارة فلسفية يُقصد بها التعبير عن رفض قضية معينة ينظر إليها صاحب هذا التعبير علي أنها خطأ. وليس الأمر كذلك بالضرورة في أى تفكير غير فلسفي. فعندما أقول :«يحتوي جزيء الماء علي ذرتين من الهيدروجين وذرة من الأوكسجين» أو أقول :«لقد وقعت معركة هستنجز Hastings عام ١٠٦٦» [١] فأنا بلا شك أنكر شيئاً ما ؛ لكن ليس هناك خطأ خاص واحد أحذر منه نفسي - أو من يستمع إليّ - كالخطأ الموجود في القول بأن الصيغة الرمزية لجزيء الماء هي يد أ٢ (HO_2) [٢] أو أن أقول أن معركة هستنجز وقعت عام ١٠٨٧ . لكن عندما أقول

(١) معركة هستنجز - معركة حاسمة (١٤ أكتوبر ١٠٦٦) انتصرت فيها قوات وليم رُوق نورمنديا (الملك وليم الفاتح) علي قوات الملك هارولد الثاني آخر ملوك انجلترا الأنجلو سكسونيين الذي قتل في المعركة . دارت رحاها قرب مدينة هستنجز (في جنوب انجلترا علي مضيق دوفر) وتعتبر هذه المعركة بداية الفتح النورماندي لانجلترا (المراجع).

(٢) هذه الصيغة، بالطبع ، خطأ لأن الصحيح هو يد٢أ (H_2O) أى ذرتين هيدروجين وذرة واحدة اكسجين (المراجع).

عبارة فلسفية مثل : إن أنواع الجنس الفلسفي متداخلة، فأنا أنكر شيئاً ما محدداً تماماً : أنكر القضية التي تقول أن الأجناس الفلسفية تستبعد بعضها بعضاً بالتبادل. وهكذا عندما نثبت الحكم غير الفلسفي، فإنه ينكر جميع الأحكام المتعارضة معه بدون تمييز، أما الحكم الفلسفي فهو عندما يثبت شيئاً ما، فإننا ندرك حكماً من الأحكام المتعارضة معه، ونركز علي رفض ذلك الحكم، ونحن بهذا الرفض نؤكد أو نحدّد مغزاه الدقيق.

(6) ويعود السبب في ذلك إلي البنية المنطقية للتصور. فأى حكم يحمل تصوراً، وعندما نثبت تصوراً نوعيا معينا فإننا نرفض التنويعات الأخرى للجنس نفسه. فعندما أقول :«الكتاب الذي أبحث عنه لونه أخضر»؛ فأن ما أنكره هنا أن يكون الكتاب أزرق اللون ، أو بني، أو أي لون آخر ، وحين يكون تصور الجنس تصوراً غير فلسفي، كما هي الحال هنا، فإن إثبات شكلاً معيناً يتضمن إنكاراً لبقية الأشكال بلا تمييز لأن بنيتها هي بنية مجموعة من الفئات المتساوية في الرتبة حيث تستبعد كل فئة الفئة الأخرى، ومن ثمّ فأية فئة تستبعد كل الفئات الأخري لكن حيثما يكون تصور الجنس تصوراً فلسفياً ، مُحدداً في سُلّم للأشكال حيث يتجه الحكم فيها إلي إثبات أعلي صورة، فإن رفضه لجميع الأشكال الدنيا يتم تلخيصه في رفض واحد، وهو أقرب شكل ، لأن كل شكل يُلخص سُلّم الأشكال كله حتي تلك الدرجة التي وصلنا إليها، وإنكار هذا الشكل ينطوي علي إنكار كل ما يلخصه ، (وكل فرد من الضروري أن يتصور أعلي شكل نوعي معروف له بوصفه الشكل الصادق لتصور الجنس وبالتالي يثبت ذلك) . وما هو صادق في أقرب شكل ومن ثمّ في جميع الأشكال الدنيا ـ يظل متضمناً في الشكل الأعلى ، ومن هنا فالشكل الأدني بوصفه متعارضاً مع الشكل الأعلى فهول ليس سوي خلاصة وافية لكل الأخطاء التي أردنا إنكارها عند إثباتنا للشكل الأعلي .

فالإفادة بأن القول الفلسفي كلما أثبت شيئاً محدداً، أنكر كذلك شيئاً محدداً، لا تُسجل مجرد واقعة نلاحظها في تجربتنا الفلسفية، بل تسجل مبدءاً منهجياً. ويمكن أن توجد حالات ربما يؤكدها فيلسوف ما دون أن تكون لديه فكرة واضحة بالفعل عما يعني رفضه من الناحية التجريبية . لكن لو أن الأمر كذلك ، فهو يُسلم بمغالطة « الإثبات المجرد»؛ ورغم أنه من الممكن أن نفكر بلا شك فيما هو صواب من الناحية الواقعية

Substantially بينما نقع في مغالطة الإثبات المجرد، فإننا يمكن أن نصل إلي الحقيقة لا بسبب المبادىء المتضمنة في البحث وإنما بالرغم من وجود المبادىء المستخدمة في البحث .

(7) ويمكن تطبيق مبدأ الإثبات العيني بوصفه إنكاراً لهذه المغالطة بطريقتين : الأولى عندما يطبق علي فكر شخص ما يكون علي النحو التالي : «إذا أردت أن تكون واضحاً فيما تثبته، فكن واضحاً فيما تنكره». وبعبارة أخري لايكفي أبداً أن تقرر هدفك في بحث فلسفي معين بأن تقول : إنك تريد أن تكتشف حقيقة موضوع معين ؛ بل لابد باستمرار أن تضيف تحديداً بأن تقول أنك تريد أن تكتشف : ما هو بالضبط الخطأ في هذا الرأي أو ذاك. ويتضمن ذلك أنه بدون التحليل النسقي المضني للآراء الزائفة بغرض اكتشاف مواطن زيفها - فإنه لايمكن الوصول في الفلسفة إلي أية حقيقة جديرة بالوصول إليها. والطريقة الثانية أن يطبق المبدأ علي فهمنا لأفكار الآخرين ويمكن أن يصاغ علي النحو التالي : «عندما تقرأ لفيلسوف أو تستمع إليه فلا تقنع أبداً بالسؤال : ما الذي يريد إثباته، دون أن تسأل في الوقت نفسه ما الذي يريد إنكاره» . فمن المهم للغاية أن تراعي هذه القاعدة في قراءتنا الفلسفية؛ وتأتي هذه الأهمية بسبب صعوبة تلك الأعمال الخاصة لفلاسفة الماضي العظام التي تقف مثل الجزر خارج القارات وإلاّ أغرقتها مياه الزمن. فلقد تكونت آراء هؤلاء العظماء عن طريق نقدهم لآراء الآخرين التي لم تصل إلينا إلا بقدر ما نستطيع إعادة تركيبها من تلك الأعمال النقدية نفسها. ومع ذلك، إذا لم نستطع فهم المذاهب التي قصد أفلاطون أو برمنيدس رفضها، فمن المؤكد أننا عند هذا الحد لن نتمكن من فهم ما قصد إثباته.

ولايترتب علي ذلك أن يكون كل قول فلسفي موجهاً ضد بعض الآراء التي يؤمن بها بعض الفلاسفة بالفعل. فوجهة النظر لاتحتاج إلي الإثبات حتي تستحق الإنكار أو الرفض ، وإنما كل ما هو ضروري أن تكون مقبولة، وأن تكون هناك مبررات لقبولها حتي وإن كانت مبررات غير كافية . وهذا يعني أن وجهة النظر المرفوضة لابد أن تكون مقبولة - فيما يبدو - عند الشخص الذي يرفضها؛ لدرجة إذا ما تضمن هذا الرفض خلافاً؛ فإنه لن يكون خلافاً بين اثنين من الفلاسفة بقدر ما يكون خلافا كالخلاف الذي يحدث في ذهن فيلسوف واحد مفرد : فالحوار كما سماه أفلاطون هو حوار النفس مع ذاتها. ولتأكيد

ذلك، فغالباً ما يجد المرء أن مؤلفي الأعمال الفلسفية العظيمة يحددون عباراتهم المثيرة للخلاف بالقول: «فيما يبدو لي أن الرأى الذي اعترض عليه هو رأى هذا وذاك من الفلاسفة؛ فلو كنت مخطئاً في الاعتقاد بأنه يؤمن به، فلابد أن يفهم موقفي علي انه اعتراض لا علي الفيلسوف بل علي فلسفته .

(8) إذا ما أخذنا هذين المبدأين معاً، فقد يقال أنه كلما كنا خارج نطاق الفلسفة، فإن الحكم إما أن يكون موجباً أوسالباً، رغم أنه لايكون أحدهما حصراً لأن كل حكم منهما قد يحتوي علي عدد من العناصر الموجودة في الآخر. ففي الفلسفة يوجد مثل هذا التوازن بين الاثنين بحيث لايكون هناك ترجيح فنقول إن حكما ماموجب أكثر منه سالب أو العكس أنه سالب أكثر منه موجب. فالحكم الموجب في الفلسفة يكون علي النحو التالي : «س هي ب» وليست (ق)، والحكم السالب يكون (س) ليست (ق) لكنها (ب)؛ وحيث أن (ب) و(ق) فئتان نوعيتان محددتان بالتساوي للإجابة عن السؤال نفسه الذي يقول: ما هي (س) ؟ ومن ثم فإن خصوصية الحكم الفلسفي تكمن من حيث الكيف في الصلة الحميمة الخاصة لـلعلاقة بين عناصره الموجبة والسالبة، والتي هي من ذلك النوع الذي لايمكن معه إثبات صحة (ب) بينما تُترك (ق) دون تحديد، ولا هي كذلك من ذلك النوع الذي يرفض صحة (ق) بينما تُترك (ب) بلا تحديد.

(2)

(9) تنقسم الأحكام تقليدياً فيما يتعلق بالكم إلـي : أحكام كلية، وجزئية وشخصية، والأحكام في الفلسفة كلية مثلها مثل أحكام العلم. لكن يجب أن نتساءل ألا توجد بعض المشكلات الخاصة بالمعني الذي يشير إليه مصطلح «الكلي» في هذا السياق؟ .

إن أنواع الحدود الكلية، والجزئية، والشخصية ، تتداخل فيما بينها بصورة طبيعية؛ فالحكم الكلي بأن «كل إنسان فإن» لايستبعد الحكم الجزئي «بعض الناس فانون» بل يتضمنه، ويتضمن أيضاً الحكم الشخصي «سقراط فان» .وتقدم هذه العناصر الثلاثة، فروقاً في دلالاتها ومغزها حتي لو اعتبرناها حكماً كلياً : فهي باعتبارها حكماً كلياً خالصاً تعني أن الإنسان بما هو إنسان فان، وباعتبارها حكماً كلياً للجزئيات تعني أن كل النوع الإنساني

فان؛ وباعتبارها حكماً كلياً يمثل الحكم الشخصي تعني «أن كل إنسان فرد فان». فهذه الأحكام ليست إلا ثلاثة أنواع من الأحكام الكلية، بوصفها عناصر ثلاثة توجد في كل حكم كلي سواء في الفلسفة أو في أي علم آخر.

(10) لكن تلك العناصر الثلاثة مرتبطة بطريقة مختلفة في أنواع مختلفة للحكم الكلي: فهناك نوع واحد للفكر فيه العنصر المحدد يكون حكماً شخصياً. فكل مثال فردي ل (س) وُجد بالفحص أنه (ب)، ونظراً لأننا لايمكن أن نعتقد بأنه تطابق محض، فإننا نُبرر أو نسوغ لأنفسنا التفكير بأن العناصر الثلاثة ليست إلا (ب) لأنها (س)؛ وهذا يعني أن نقول : إن (س) بما هي كذلك هي (ب) . وهنا يكون العنصر الشخصي عنصراً أولياً، ويكون العنصر ا لكلي ثانوياً. والحكم الكلي من هذا النوع يسمي تعميماً. وهو نوع من الحكم شائع ولا غني عنه في الواقع، رغم أن المناطقة يستنكرونه ويُسمُّونه «الاستقراء بالإحصاء البسيط »[1]. Inductio per enumeration simplicem

أمًّا النوع الثاني فهو لايبدأ من الحكم الشخصي وإنما من الحكم الجزئي: فهو يحكم مبدئياً بأن كل نوع جزئي من (س) هو (ب)، ومن ثمَّ فإنه يظل يحكم بأن (س) بما هي كذلك هي (ب) . وهذا هو نوع الحكم الكلي وهو حكم مألوف في العلم التجريبي، حيث لاتكمن أهمية كثرة الأمثلة عند تأسيس قضية كلية في الاختلافات العددية، كما يحدث في حالة التعميم الصحيح ، بل تكمن في الاختلافات النوعية بينها.

والنوع الثالث يتناول العنصر الكلي كعنصر أساسي: فنبدأ بالاعتقاد بأن (س) بما هي كذلك هي (ب)، وهذا يتضمن الحكمين معاً الجزئي والشخصي : فالحكم الجزئي يعني أن أي نوع معين من (س) هو (ب) والحكم الشخصي يعني أن كل مثال من (س) هو (ب) . وهذا هو نوع الحكم الكلي في العلم الرياضي. فعندما نؤكد خاصية المثلث، فإننا نؤكدها بطريقة مألوفة في الحالة التوضيحية للمثلث المفرد، والذي هو أيضاً مثلث للنوع الجزئي؛ لكن تأكيدنا هذا لايستند إلي سماته الفردية أو إلي سماته الجزئية، بل لايستند إلا

---

(١) ها جمة فرنسيس بيكون ووصفه بأنه استقراء صبياني لأنه يصدر عن عدد بسيط جداً من الوقائع ليصل إلي نتائج غير مأمونة بل يعتبرها بيكون تهوراً كبيراً، لأنك تحصي أمثلة إيجابية تؤيد النتيجة ولم تأخذ حذرك من وجود أمثلة سلبية تناقض النتيجة (المراجع).

إلي تلك السمات التي تنتمي إليه كمثلث؛ وهذا يعني أن التأكيد يتم أساساً للمثلثات بما هي كذلك.

(11) إن العناصر الثلاثة نفسها توجد بالضرورة في الأحكام الفلسفية الكلية؛ إلا أنه لا واحد من أنواع البنية الثلاثة سوف يفي بالغرض. دعنا نبحثها تباعاً.

أولاً: افرض أن فيلسوفاً علي وشك أن يصدر حكماً كُلّياً، صيغته مثلاً: «تكون الأفعال صواباً بمقدار ما تجلب من سعادة». فلو كان لهذا الحكم من طبيعة التعميم، فإن إجراءات إصداره لابد أن تكون أولا ملاحظة أن كثيراً من الأفعال الفردية الصواب تجلب السعادة، ثم تزعم بعد ذلك أن صوابها إما أن تتحد في هوية واحدة مع خاصية جلب السعادة، أو أنها ترتبط بها ارتباطاً خاصاً علي نحو ما . لكن ليس هنا فيلسوف كفؤ يناقش الأمر بهذه الطريقة ويكون له ما يبرره، ولمّا كان التصور الذي نناقشه هو تصور فلسفي، فإن الأفعال التي يصفها بأنها صواب (وهو علي حق بلا جدال) قد تكون أيضاً نافعة وفيها حب الخير، وقد تكون متصلة بجلب السعادة أكثر من كونها صواباً. وباختصار، إن إصدار حكم كلي في الفلسفة بطريقة التعميم من الأمثلة يؤدي إلي الوقوع في مغالطة هوية المتطابقات fallacy of Identified Coincidents وإذا ما تم اختيار الأمثلة لتجنب هذه المغالطة، فسوف تكون النتيجة هي الوقوع في مغالطة الهوامش المحفوفة بالمخاطر.

ثانياً : لنفرض إذن أن هذا الفيلسوف سار علي نحو ما يسير العلماء في العلوم الطبيعية : فعالج التصور باعتباره جنساً ، مميزاً أنواعه المختلفة، وبحث عن ماهية الجنس علي هيئة شيء شائع أو مشترك بين هذه الأنواع، شيء حاضر فيها جميعاً علي حد سواء. وهكذا يجد الفيلسوف نفسه أنه حين يحاول تحديد الطبيعة العامة للمعرفة فإنه يزعم أن أي شيء يمكن أن يسمي معرفة علي الإطلاق، مهما يكن نوع المعرفة متواضعاً أو أولياً ، يمكن أن نثق فيه كعرض لتلك الطبيعة العامة للمعرفة مثله مثل أي نوع آخر. ويتجنب الفلاسفة بصورة غريزية إن صحّ التعبير، هذه الطريقة في التعامل مع المسألة لأنهم يشعرون أن الطبيعة الكاملة لأى شيء لاتتمثل إلا في أشكالها العليا، أمّا ما يوجد في الأشكال الدنيا فهو ليس ماهية الجنس في إكتمالها، بل هو الحد الأدني لشكل هذه الماهية فحسب، وبسبب تعارض الحد الأدني في سُلّم الأشكال بمعني مامع الحد الأعلي، يُدرك الفلاسفة أن

النظرية التي تنطلق من هذا الفرض قد تدعي علي الأرجح أن الأشكال العليا للمعرفة ليست في الحقيقة أشكالاً للمعرفة ولاتشبهها علي الإطلاق، سواء كانت هذه الأشكال في مجال الأخلاق أو الفن وما إلي ذلك.

ثالثاً: افرض أن الفيلسوف يبدأ بإقناع نفسه بأن للتصور الذي يتعامل معه خواصاً معينة، ثم راح يفرض هذه الخواص عنوة علي كل تنويع وكل مثال لهذا التصور، ولنفرض مثلا أنه بدأ بالقول: «أن الفعل بماهو كذلك هو سعي الفرد نحو متعته الخاصة، وعلي ضوء هذه القضية الكلية يُصر أن الشهيد الذي يُضحي بنفسه أنه كان يسعي من حيث الإحساس نحو متعته الخاصة ـ رغم التسليم بأن ذلك ليس هو التفسير الطبيعي لفعله. والسبب الذي يجعل التفسير فلسفة رديئة هو أنه علي الرغم من وجود عنصر معين من عناصر المتعة يسري كخيط في كل شكل من أشكال الفعل، فإنه يلعب أدواراً مختلفة في الأشكال المختلفة: إذ يمثل في بعضها باعثاً دافعاً مسيطراً ، وفي البعض الآخر لايكون حاضراً إلا باعتباره شيئاً يجب مقاومته. فأى عبارة عن تصور الجنس تكون صحيحة باعتبارها مطبقة علي أحد الأشكال النوعية للتصور فإنها علي الأرجح تتطلب تعديلاً قبل تطبيقها علي أي شكل آخر؛ وبدون هذا التعديل لاتكون العبارة علي الأرجح كاذبة بقدر ما تكون مضللة أو فاسدة أو تنطوي علي مفارقة.

(12) لكي نتجنب تلك المغالطات الثلاث، فمن الضروري ـ لا أن نبحث عن طريق رابع لترتيب العناصر الثلاثة للحكم الكلي ـ بل أن نستخدم المناهج الثلاثة كلها في وقت واحد؛ وأن نقوم بمراجعة كل منهج بواسطة المنهجين الآخرين. سوف نجد أن الأنواع الثلاثة للبنية كلها موجودة في الحكم الفلسفي، وما هو غير موجود فهو قدرة أحد الأنواع علي طرد أو استبعاد الأنواع الأخري . لذلك فعند صياغة الحكم الفلسفي ، فإننا نتناول كل جانب من جوانب الحكم بدوره ونؤجل الحكم علي كل جانب إلي أن نقتنع بالكل.

تستطيع الفلسفة أن تعمم وهي تقوم بذلك بالفعل، أو تستطيع أن تؤكد التصور بما هو كذلك كما هو موجود في أمثلته المفردة ؛ لكنها تخضع لشرط لايمثل حلاً جوهرياً لمسألتها، بل لايمثل في حد ذاته إلا مفتاحاً لهذا الحل. وهكذا ، يبدو أن الأمثلة تبين أن المقومات

الثابتة المحددة تظهر في جميع الأعمال الفنية، إلا أن هذا في حد ذاته لايقدم إجابة عن السؤال عما إذا كانت هناك سمات تخص بالضرورة الفن بما هو كذلك.

نعود فنقول مرة أخري، إن الفلسفة مثلها مثل العلم التجريبي؛ تستطيع أن تذهب إلي أنه، وهي تفعل، إذا كانت الأنواع المختلفة للتصور تتفق من زاوية معينة فسيكون ذلك سمة تخص ماهية الجنس؛ غير أن ذلك لايقّدم، مرة أخري، سوي خيوطاً لحل المسألة، لكنه لايقدم تعريفات جوهرية؛ وهي إشارات يجب مراجعتها عن طريق ترتيب الأنواع في سُلَّم، ثم بيان أن سمات ماهية الجنس تظهر بوضوح أكثر عندما يصل هذا السُلَّم إلي قمته.

وأخيراً ، فإن الفلسفة مثلها مثل العلم الرياضي تهدف إلي التحديد القبلي للخصائص التي تنتمي بالضرورة لتصوراتها بما هي كذلك في كليتها الحقة . إلا أن كل عبارة في الفلسفة من هذا النوع هي عبارة اختبارية tentative فحسب، إلي أن يتم التحقق من صدقها بالرجوع إلي الوقائع: وأي نظرية فلسفية يجب أن تبين أن ما تطالب به كمطلب ضروري في التصور يمكن أن يوجد في كل تنويع من تنويعات التصور ويوجد بالفعل في أمثلته.

لكننا قد وصلنا الآن إلي الحدود التي تفصل نظرية الحكم عن نظرية الاستدلال؛ ومشكلات المنهج التي أشرنا إليها بإيجاز في هذه الفقرات يجب أن تحظي بمناقشة أفضل ريثما نصل إلي دراسة علاقة الاستدلال الفلسفي بالاستدلال الاستنباطي والعلم الاستقرائي.

الفصل السادس

الفلسفة بوصفها
تفكيرًا حمليًا

الفصل السادس

الفلسفة بوصفها تفكيرياً حملياً

(1)

(1) ليس من الضروري لكي نؤكد قضية في الرياضيات أن نعتقد بأن لموضوعها أي وجود فعلي. فنحن نقول أن لكل مربع قطرين متساويين؛ إلا أنه لكي نقول هذا فإننا لا نحتاج أي معرفة مباشرة بالمربعات الفعلية، وليس هناك ما يتعارض مع معرفتنا الهندسية لكي ندرك بوضوح أن الموضوعات القابلة للإدراك الحسي المعروفة باسم المربعات ما هي إلا مربعات على وجه التقريب، ولو سنحت الفرصة ـ وهي غير محتملة نهائياً ـ لأحد المربعات أن يكون مربعاً حقيقياً، فلن نستطيع على الإطلاق أن نميزه عن بقية المربعات الأخرى، ومن ثَّم لا نستطيع أن نؤسس معرفتنا الهندسية على دراسة خاصة بهذا المربع.

كما أننا لا نحتاج إلى أن نعتقد بأن هذه المربعات الحقيقية توجد في عالم معقول(١) Intelligible world رغم عدم وجود مربعات في عالم الأشياء القابلة للإدراك الحسي. وهذا هو التصور الميتافيزيقي المليء بالصعوبات؛ وهو شيء أشد صعوبة في تصوره مقارنة

(١) يقصد كولنجوود بهذه الإشارة الاعتقاد الأفلاطوني الذي يرى أن للتصورات الرياضية وجوداً موضوعياً في عالم له وجود واقعي هو عالم المثل، وهو عالم الماهيات المعقولة السابقة على وجود الجزئيات، فالمربع الحقيقي عند أفلاطون هو مربع مثالي خالد تتمثل فيه كل الخصائص الجوهرية في سائر المربعات المحسوسة، وهو يوجد في هذا العالم المثالي، وكل المربعات المحسوسة ليست إلا أمثلة تقريبية للمربع المعقول، ويكفي أن نعرف حقيقة المربع المعقول ونستدل بالعقل على كل خصائصه حتى يتم لنا تفسير كل المربعات المحسوسة في الواقع (راجع في ذلك: د. أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية، تاريخها ومشكلاتها، دار المعارف، سنة ١٩٨٨ ، ص ١٦٩ ـ ١٧١) (المترجمة).

بأفكار الهندسة الأولية؛ وهو نظرية قد توصل إليها اليونان بعد تفكير طويل في معرفتهم الرياضية، إلا أن المرء سواء كان من اليونانيين، أو من غيرهم لا يصل إلى هذه الحقيقة ـ بالفعل إلا بعد أن يتأسس في الرياضيات لا قبل ذلك.

إن ما هو ضروري ـ لا أن نعتقد أن هناك مربعاً في مكان ما، أو أنه موجود بأي معنى، وإنما أن نفترض وجوده. وإذا أردنا أن نقدم بالطباشير رسماً توضيحياً تقريبياً للمربع، فلابد أن نكون قادرين على افتراض تلك العلامات العريضة والمنحنية لتكون خطوطاً مستقيمة، ونفترض تساوي هذه الخطوط وأن نفترض اتصال كل خط منها بالخطّين المجاورين له عن طريق زاوية قائمة. إننا نستطيع أن نفترض ما نعرفه علي غير حالته، بل إننا نستطيع حتى أن نفترض أن ما نعرفه هو مستحيل سواء مصادفة، مثلما نستطيع افتراض أن نابليون انتصر في معركة «وترلو» Waterloo، أو بالضرورة على نحو ما نطلب من شخص ما أن يفترض أن جنيًا حقق لك ثلاث أمنيات. إننا في الرياضيات نفترض فرضاً ثم نرى ما يترتب عنه بالضرورة؛ وهذه الفكرة المركبة تسمى في المنطق بالقضية الشرطية المتصلة Hypothetical prop. ؛ وهي القضايا التي يتشكل منها جسد المعرفة الرياضية.

إنني أفرّق هنا بين جسد المعرفة الرياضية وبين أشياء أخرى معينة، ربما تكون ضرورية لوجود هذه المعرفة الرياضية ، لكنها ليست جزءاً أو قسماً منها. على سبيل المثال: في الهندسة قد يكون من الضروري أو لا يكون أن ندرك أو نتخيل شكلاً هندسياً معينا؛ فلا أسأل عما إذا كان موجوداً أو غير موجود، لكن إذا كان موجوداً فإن هذا الإدراك أو هذا التخيل لن يكون سوى شرط لازم للمعرفة الهندسية، لكنه لا يكون هو المعرفة الهندسية ذاتها. وقد يكون من الضروري ـ أو لا يكون ـ أن نفهم مبادىء منطقية معينة يسير عليها الاستدلال الهندسي؛ فإذا كان ذلك ضرورياً، فإن معرفة هذه المبادىء لا تُعدّ معرفة هندسية. إذ لو كان القارىء يميز المعرفة الرياضية نفسها عن كل تلك الأشياء المساعدة أو الشروط أو الأشياء اللازمة لها، فإنه سيقتنع، فيما أظن ، بأن الرياضيات في ذاتها تتألف كلها من قضايا شرطية متصلة.

(2) من المعروف أن العلوم التجريبية لا تبحث في المجردات، بل تبحث في وقائع؛ ومن ثّم فإن عباراتها الكلية تخلو تماماً من هذا العنصر الشرطي. فعندما يتحدث عالم في

علم الأمراض أو عالم في الجراثيم عن مرض السُّل، فمن المؤكد أنه يتحدث عن وقائع موجودة بالفعل، فهو يتحدث عن أمراض موجودة ويموت الناس بسببها. إلا أن العالم لا يهتم ببساطة بوقائع جرداء في أشكالها. بل يصب اهتمامه أيضاً بصورة خاصة بإطار معين، وداخل هذا الإطار يهييء الوقائع، ويجمعها في مجموعات حول نقاط ثابتة، ويبحث هذه النقاط الثابتة فيصب عليها تفكيره باعتبارها مراكز المرض أو العدوى. ولا شك أن هذا الإطار يتغير من حين لآخر، بناء على ما توحي به الوقائع نفسها؛ إذ ليس هناك تفكير أبداً في إجبار هذه الوقائع للدخول في إطار مُعدّ سلفًا بطريقة قبلية à priori؛ لكن بدون هذا الإطار فلن يكون هناك علم. فمرض السُّل ليس اسما لكل الأنواع اللامتناهية للظواهر السريرية[(١)] Clinical التي يمكن أن يسببها ميكروب السُّل بل هو اسم لمرض معين أو «كيان» معين من الأعراض ذات معيار معين وتاريخ معين يشمل جميع هذه الأنواع التي قد تطابق الأعراض بصورة أقل أو أكثر. وهكذا يكون مرض السُّل عبارة عن نقطة ثابتة في الإطار، أو هو نظام طبي ينبغي أن تتفق معه الحالات الفردية التي تواجهها الممارسة الطبية.

والآن، فالطبيب مثل أي فرد بعد أن يضع عدداً من الملاحظات في ورق رسم بياني، فإنه يلخص توزيعها عن طريق رسم منحنى يمثل الاتجاه العام لهذه الملاحظات دون حاجة للمرور بنقطة من النقاط التي تم وضعها بالفعل، ولذا فإن المؤلف لأي كتاب مدرسي في الطب قد يضم وصفاً لحالة معيارية لمرض معين، واضعاً في ذهنه الاختلافات التي تشير إليها الحالات الخاصة بذلك المرض والتي تظهر في التجربة السريرية Clinical experience، إلا أنه لا يصف أي حالة يراها في أي وقت بالفعل. وهذا الوصف يفيد في توجيه وتدريب الأطباء الآخرين، حتى لو لم يصادفوا أبداً حالة مماثلة تمام المماثلة مع ما جاء وصفه في الكتاب المدرسي إلا أن مهمة الكتاب المدرسي هي وصف هذا المرض أو

---

(١) clinical سريري ، والمرض هنا يجعل المريض طريح الفراش والطب السريري يقوم على ملاحظة المريض وهو على فراش المرض، وهي طريقة عملية في تعليم الطب تقوم على فحص المرض، ومعالجة المرضى على مشهد من الطلاب حيث يتلقون دروسهم في الطب السريري بطريقة عملية (المترجمة).

ذاك، بوصفه وجوداً؛ ولذلك فإن الحالات الفردية ـ بقدر عدم تطابقها تماماً مع وصف الكتاب المدرسي ـ لا تمثل نماذج دقيقة للوجود الموصوف: إنها حالات معقدة، أو حالات شاذة، أو أنها بطريقة أو بأخرى ليست حالات تعبر تعبيراً حقيقياً عن المرض كما هو موصوف في الكتاب المدرسي. ولا يرجع ذلك لأن الكتاب المدرسي رديء، ولا بسبب خصوصية علم الطب، بل هو ناتج ضروري عن الفكرة المطلقة للمرض المعين، تلك الفكرة التي تنتمي إلى البنية المنطقية للعلم التجريبي بصفة عامة. ولا يوجد اختلاف في هذا الصدد بين تصور مرض معين وتصور نبات معين.

وينتج عن ذلك أن للقضايا الكلية التي تضعها العلوم التجريبية صفة شرطية، لا تختلف عن تلك الصفة الشرطية الخاصة بالقضايا الرياضية. فالعبارة المذكورة في كتاب مدرسي عن الطب أو عن النبات، والتي تحمل خصائص كل حالات مرض السل أو كل حالات الفصائل الوردية rosaceae، تتحول لتعني أن الحالة النموذجية التي تمثل هذا أو ذاك لها نفس الخصائص، إلا أنه لا ينتج عن ذلك أن توجد هذه الحالة النموذجية بالفعل، فقد تكون مجرد نتاج عقلي أو عمل من أعمال الذهن ens rationis؛ وطالما أنها لا تسبب اضطراباً في صدق العبارة الأصلية، يلزم عن ذلك أن العبارة الأصلية كان يقصد بها أن تكون شرطية.

ينبغي أن نُميّز في جسد المعرفة في العلوم التجريبية ـ كما هي الحال في العلوم الرياضية ـ بين ما هو ضروري محدد عما هو اتفاقي مصاحب لهذا الجسد. فالملاحظة الدقيقة وتسجيل الوقائع ضرورية للغاية في العلوم التجريبية؛ والقضايا التي تعبر عن هذه الوقائع هي قضايا حملية Categorical: على سبيل المثال، إن درجة حرارة المريض هي كذا وكذا في الوقت الفلاني . أما تطبيق المعرفة العلمية على الحالات الفردية فهو يتضمن نوعاً آخر من القضايا الحملية كأن تقول : مثلاً، إن المريض يعاني من مرض السُّل. غير أن جسد المعرفة العلمية يعبر عنه في قضايا هي من الناحية المنطقية متوسطة بين نظامين حمليين: عبارات الواقع التي تمثل معطيات المعرفة العلمية، وعبارات الواقع التي تمثل تطبيقاتها؛ ويعتمد الجسد العلمي نفسه على قضايا شرطية.

(3) يختلف الفكر الفلسفي من هذه الزاوية عن كل من العلوم الرياضية والتجريبية. حيث يتركب جسد الفكر الفلسفي أو مادته من قضايا حملية في ماهيتها وفي مفهومها الأساسي بدلاً من قضايا شرطية فحسب.

وآمل في النهاية أن أقنع القارىء بأن هذا الرأي ليس فقط هو الرأي الذي تبناه الفلاسفة أنفسهم ، بل أيضاً هو رأي ينتج بالضرورة عن الفرض الذي اتفقنا على بحثه. لكني أود قبل القيام بهذا البحث أن أناقش بإيجاز بعض الأسباب التي تدفع بالقارىء، عند مواجهة هذا الرأي الخاص، إلى رفضه في الحال باعتباره خطأ واضحاً.

أولاً: إننا أحياناً نصف عبارة بأنها حملية، بمعنى أنها لا تقوم إلا على الاقتناع. وفي هذا المعنى، فإن المكان الطبيعي للأحكام الحملية هو سياق الموضوعات حيث: إمّا أن يكون من السهل الوصول إلى الحقيقة أو أن تكون هناك حاجة للاعتراف، حتى بالدليل على عدم كفاية عقولنا من الناحية المنطقية؛ وربما لن نجد موضوعاً يصعب الوصول إلى حقيقته على هذا النحو كما هي الحال في الفلسفة، فهي موضوع ليس ثمة حاجة عملية تبرر اتخاذ حكم متعجل؛ ومن ثمّ فهي آخر مكان في العالم يمكن أن تُقدّم فيه أحكاماً قاطعة بهذا المعنى. ذلك لأن جميع أحكامنا في الفلسفة ينبغي أن تتسم بصفة خاصة بالحذر، وأن تكون غير حاسمة، وتتشكل ببطء، وأن يُعبّر عنها بكل تحفظ واحتياط ممكن. إلا أنني استخدم هنا كلمة حملي بالمعنى المنطقي، وليس بالمعنى المألوف الذي ذكرناه الآن تواً. والمشكلة التي أناقشها هي: ما هو الشكل المنطقي الذي لابد أن تتخذه المعرفة الفلسفية لو أننا استطعنا إنجاز تلك المعرفة، ولكني لا أناقش مشكلة كيف ننجز هذه المعرفة بسهولة.

ثانياً: إن الشخص الذي يفهم الطبيعة الشرطية الأساسية للمعرفة العلمية كلها، وتلك مشكلة يألفها معظم الناس في عصرنا، فإنه سيتجه على نحو طبيعي للظن بأن هذه الطبيعة العلمية نفسها تصدق على الفلسفة. ويصبح من المعقول أن نفترض أن ما يصدق على العلم يصدق أيضاً على الفلسفة؛ وهو بوصفه افتراضاً فحسب يستحق كل احترام؛ إلا أن كل إنسان يُسلّم بأن هناك اختلافات بين العلم والفلسفة، وموضوع هذا الكتاب أن نطرح سؤالاً عامّاً عن ما هي تلك الاختلافات؟. لذلك فلا بد لي أن أطلب من القارىء أن يقترب من هذا الجانب الخاص من السؤال بذهن مفتوح.

(2)

(4) القول بأن هدف الفلسفة في نهاية المطاف هو أن تقوم بصياغة فكرها صياغة حملية ـ هذا القول هو مبدأ يردده الفلاسفة في جميع العصور بأساليب غاية في التنوع. فأفلاطون مثلاً، يناقش الاختلاف بين الجدل والرياضيات في فقرة اقتبسناها من قبل (من محاورة الجمهورية: 511 B) يبين فيها أنه على حين أن مراحل البداية في الاستدلال الرياضي هي محض فروض، فإن الجدل يطلب لنفسه «بداية غير فرضية»(١) والسؤال: كيف اعتقد أفلاطون أن هذا المطلب الذي يمكن الاقتناع به هو مطلب مليء بالصعوبات والغموض؛ وإن كان فحوى المطلب نفسه واضحاً.

ويعرض أرسطو المبدأ نفسه بطريقة مختلفة تماما. بحيث يصعب علينا أن نفترض أنه قد تابع أفلاطون أو كان نسخة منه. ففي كتابه الذي يحمل اسم علم الميتافيزيقا، يُعرّف أرسطو موضوع بحثه على أنه الواقع الحقيقي Reality أو الوجود (راجع كتاب الميتافيزيقا لأرسطو فقرة ٩٩٣ ـ أ ٣٠، وفقرة ١٠٠٣ أ ٢٠).

أما في العصور الحديثة فربما اقتبسنا عبارة كانط التي ذكرها في كتابه «نقد العقل الخالص» حيث يقول: «كل شيء له طبيعة الفروض فهو شيء محظور علينا أن نتعامل معه»، أو عبارة هيجل التي يقول فيها إن موضوع الفلسفة ليس هو الفكر المحض ولا هو التجريد التام وإنماهو الواقع نفسه. غير أن الإشارات العابرة لا تستطيع حسم المشكلات

---

(١) يوضح أفلاطون في هذه الفقرة من الجمهورية أن الجدل يبدأ من المبدأ الأول لكل شيء والذي يعلو على كل الفروض، فإذا ما وصل العقل إلى ذلك المبدأ، هبط متمسكاً بكل النتائج التي تتوقف عليه حتى يصل إلى النتيجة الأخيرة، دون أن يستخدم أي موضوع محسوس، وإنما يقتصر على المثل، بحيث ينتقل من مثال إلى آخر، وينتهي إلى المثل أيضاً. وهو يؤكد أن معرفتنا بالحقيقة المعقولة التي نكتسبها بعلم الديالكتيك (الجدل) أوضح وأعظم يقيناً من تلك التي نكتسبها بالعلوم التي تتخذ من المسلمات مبادىء لها. (قارن جمهورية أفلاطون، ترجمة د. فؤاد زكريا، ص ٢٤٢ ـ ٢٤٣) (المترجمة).

الفلسفية؛ والواقع أنها إذا استطاعت ذلك لكـان هناك بعض الاستحسان للفكرة التي تقول أن ما نناقشه في الفلسفة ليس هو الواقع ذاته die Sache Selbst وإنما هو أفكار فحسب، أو هو أفكار الفلاسفة عن هذا الواقع.

(5) وسأركز على الهدف هنا أكثر من تجميع الآراء، آخـذا في الاعتبار الحجة الشهيرة التي ظلت تتصدر المناقشات الميتافيزيقية نحو ما يقرب من تسعمائة عام: وأعني بها: الدليل الأنطولوجي.

لقـد وضع أفـلاطون هذا الدليل منذ زمن بعيـد، وهو أن تكون مـوجـوداً وأن تكون معروفاً فذلك شيء واحد والذي يُعرّف لابد أن يكون موجوداً (محاورة الجمهورية - 476 E)؛ وبتـفصـيل أكثر، إن الفكر لا يمكن يظل مـجرد فكر مـحض، لابد أن يكون فكراً عن شيء ما، وأن يكون فكراً في شيء حقـيقي (بارمنيدس B - 132). وحققت الأفـلاطونية الجديدة نجاحاً في تصور الله بالمعنى الميتافـيزيقي للكلمة ـ الذي نستطيع أن نقول عن وجوده أنه الوجـود بمـا هو مـوجـود est id quod est، هو اتحـاد الوجـود والماهيـة، هو الوجـود الكامل: «وهو غـاية في الجـمـال، وغـاية في القـوة، ولا شيء أفـضل من التـفكيـر في الله (العبارات مأخوذة من كتاب بؤيثيوس ـ عن التثليث».

ولقد وضع القديس أنسلم Anselm هاتين الفكرتين معاً: المبدأ الأصلي للأفلاطونية الذي يقول أنه حـينما نفكر بالفعل فـإننا ينبغي أن نفكر في مـوضوع حقيـقي واقعي.. إلى جانب فكرة الأفلاطونية الجديدة الخاصة بالوجود التام (باعتباره شيئاً لا نستطيع أن نتصوره في أذهاننا؛ لـكن السـؤال هل هذا يضـمن وجـوده أكـثـر من كـونه مـحض فكرة؟)، أو بالأحرى، لقـد فكّر أنسلم مليّا في هذه الفكرة الأخيـرة حتى اكتـشف من جديد أن الفكرة الأولى كامنة في الثـانية، فأدرك أن التـفكير في هذا الوجود التـام على الإطلاق هو بالفعل التفكير فيه أو بمعنى آخر أنه موجود.

وإذا جردنا حجة أنسلم من كل صبغة دينية أو لاهـوتية بصفة خاصة فإن المرء يستطيع أن يقدمها بـقوله إن الفكر عندما يسير حسب ميله الخاص على نحو أكثر اكتـمالاً وعندما يشرع في اسـتخلاص فكرة موضـوع يلبي حاجات العـقل تماما، هذا الفكر قد يبـدو وكأنه

يبني مجرد نتاج عقلي محض ،لكنه في الواقع لا يخلو قط من إشارة موضوعية أو أنطولوجية.

إن حجة أنسلم التي تقول: إن تصور كائن كامل يعني أننا نتصور موضوعاً له كافة المحمولات الإيجابية، بما في ذلك محمول الوجود الفعلي Existence. ومعنى ذلك أننا عندما نفكر في هذا الكائن الكامل فإننا نفكر فيه كموجود فعلي، أو أنه موجود بالفعل. وتعتبر حجة أنسلم حجة عرضة للنقد على أساس منطقي يقول أن الوجود الفعلي ليس محمولاً؛ إلا ان جوهر تفكيره بقي قائماً رغم كل تلك الاعتراضات، كما بقي قائماً أيضاً اتهامه الذي لا أساس له بأنه كان يحاول أن يسير من فكر محض (فكرة الله) إلى الوجود الفعلي الموضوعي (أي الوجود الفعلي لله) . لقد كان أنسلم حريصاً على أن يوضح أن حجته لا تنطبق على الفكر بصفة عامة، وإنما تنطبق فحسب على فكرة موضوع فريد id quo maius cogitari nequit؛ وأقل اتصال مباشر بفيلسوف مثل بؤيثيوس Boethius ،أو أغسطين Augustine يكفي أن يُبين لنا أن أنسلم كان يشير عامداً إلى الوجود المطلق في الميتافيزيقا الأفلاطونية المحدثة؛ والواقع أن حجته تساوي قولنا أن التفرقة ـ في حالة خاصة هي التفكير الميتافيزيقي ـ بين تصور شيء ما والظن بأنه موجود فعلاً هي تمييز بلا اختلاف.

وهكذا فإذا فهمنا حجة أنسلم على هذا النحو وجدنا أنها لم يتم تجاهلها أو رفضها على الإطلاق في أواخر العصور الوسطى، وإذا كان خلفاؤه قد نقدوا حجته فإنهم فعلوا ذلك إما لأنهم وجدوا صعوبات في مضامينها الدينية أو اللاهوتية، أو لأنهم نظروا إلى حقيقتها ويقينها على أنها ضربُ أساسي ونهائي لا يمكن أن تنتمي إلا إلى بعض أنواع البديهيات التي تسبق وتشكل أساس كل التجاء للحجة: وهذا نقد لا نستطيع أن نناقش هنا مدى مشروعيته، طالما أنه يتعلق بموضوع ناقشناه في الفصول الأخيرة من هذا الكتاب.

لن تجد في تراث الفكر الوسيط موضوعاً تمسّك به أولئك الذين أرسوا قواعد الفكر الحديث قدر تمسكهم بالدليل الأنطولوجي على وجود الله. فديكارت ـ الذي يُعرف بأنه أبو الفلسفة الحديثة ـ كان هذا الدليل دفعة قوية في مذهبه؛ فالدليل الأنطولوجي هو الذي أعطاه القوة ليتحرك من نقطة دقيقة هي الوعي الذاتي العابر إلى عملية المعرفة الموضوعية

اللامتناهيـة. واسبينوزا ـ الذي قـيل عنه أنه أخلص ممثل للروح الواقعـية العلميـة في العالم الحديث ـ أعطى لهذا الـدليل مكانة مرموقة، وظلّ هذا الدليل الأنطولوجي حـجر الأساس في كل فلسفة تالية حتى كانط الذي كانت مـحاولته لتفنيد هذا الدليل ـ ربما كانت المحاولة الوحـيدة لمفكر يرفض هذا الدليل وهـو يفهم مـعناه حقـاً ـ نظر خلفاؤه إلى هذه المحـاولة، بحق، على أنها عرض من أعراض النزعة الذاتية الزائفة، وماترتب عليها من نزعة شكّية لم يستطع كـانط أن يتخلص منها تماماً برغم الجهود الضـخمة التي بذلهـا. ومع رفض هيجل للمثـالية الذاتيـة، احتل الدليل الأنطولوجي مكانتـه مرة أخرى ضـمن المباديء المقـبولة في الفلسفة الحديثة، ولـم يتعرض بعد ذلك أبداً لنقد جاد.

(6) عندما يتعلّـم طلاب الفلسفة ذات مرة أن البرهان لا يمكن رفـضه على أنه تلاعب بالألفاظ؛ فإنهم يدركـوا بصفة عامة أنه يثبت شـيئاً ما، لكنهم يجدوا أنفسـهم في حيرة إذا أرادوا أن يقولوا ما هو هذا الشيء بالضبط. فمن الواضح أنه لا يبرهن على وجود الله الذي يتصـادف أن يؤمن به الشخص الذي يلجأ إلى هذا الدليل، وليس ثـمّة رابطة بينه وبين بنود عقيدة إيجابية معينة ما لم يكن من الممكن استنباط هذه البنود من فكرة الكائن الحقيقي An ens realissimum بطريقـة قبليـة a priori سابقة علـى التجربة. وما يثبـته الدليل هو أن تلك الماهية لا تتضمن الوجود بصفة دائـمة، اللهم إلا في حالة واحدة خاصة، هي حالة الله بالمعنى الميتـافيزيقي: فـهو الطبيـعة الطابعـة عند أسبينوزا «الله أو الطبـيعة»، وهو الخير عند أفـلاطون، وهو الوجـود عند أرسطو: إنه مـوضوع التـفكيـر الميـتافـيـزيقي. ذلك يعني أنه موضوع التـفكير الفلـسفي بصفـة عامة، ذلك لأن الميتافـيزيقا حتى إذا نظرنا إليـها على أنها علـم واحـد من بين العلوم الفلسـفيـة فهـي ليست علمـاً فـريداً في بنيتـه المنطقـية؛ فـالفكر الفلسفي بأسره هو من هذا النوع نفسه، وكل علم فلسفي يشارك في طبيعة الميتافيزيقا، التي لا تُعدُّ علماً فلـسفياً مسـتقلاً، وإنما هي دراسة خاصـة للجانب الوجودي للموضـوع نفسه الذي يقوم علـم المنطق بدراسة جـانب الحقيقة أو الصدق فيـه، ويدرس علم الأخلاق جانبه المتعلق بالخير.

وهكذا نجـد أن التـفكيـر في تـاريخ الدليل الأنطولوجي يقـدم لنـا رؤية في الفلسـفـة بوصـفهـا شكلاً من أشكال الفكـر فيـه يتم إدراك الماهيـة والوجود علـى أنهمـا لا يمكن أن

ينفصلا، وإن كان يمكـن التمييز بينهما بوضـوح. وتتعهد الفلسفة في هذه الرؤية بتأكيد أن موضـوعها ليس فرضـاً محضـاً، وإنما هو شيء موجود بالفـعل. وهي في هذا تختلف عن العلوم الرياضية والتجريبية.

(7) ويمكن أن نُبـيِّن أكثر من ذلك أن هذه النظرية مطمورة بعمق في النسـيج الكلي للعلوم الفلسفية على نحو ما توجد هذه العلوم فعـلاً؛ لدرجة يستحيل معها أن ينخرط المرء في دراسة المنطـق أو الأخلاق مثـلاً ـ ولو بدرجة بسيطة ـ دون أن يلتزم بوجهـة النظر التي يدرس فيها مـوضوعاً موجوداً بالفعل، ومن ثم فهـو يسعى إلى معرفة لا يمكن التعـبير عنها إلا بقضايا حملية. وأي منهج مقترح لإصلاح هذه العلوم الفلسـفية ـ سواء بتغيير مناهجها أو بإعادة تعريف موضوعاتها ـ لن يحررها من هذه الخاصية.

يهتم المنطق بالفكر بوصفه موضوعاً له. ويتميـز بأن له خاصية مزدوجة . فهو من جهة وصفي، يهدف تقديم شرح لكيفية تفكيرنا بالفعل؛ ومـن جهة أخرى فهو معياري من جهة الطريقـة التي يجب أن نفكر بها، حيث يسـعى إلى تحديد المثل الأعلى للتـفكير. ولـو كان المنطق وصفـياً فقط، لكان في هذه الحالـة بمثابة علم نفس للتفكيـر (سيكولوجيا التـفكير)؛ شأنه شأن الأنواع الأخرى من علم النفس، ومن ثَّم فإنه سيلغي التمييز بين الأفكار الصادقة والأخرى الكاذبة، المشروعة وغير المشروعة، وسـيدرس هذه الأفكار بوصفها أحداثاً تجري في الذهن فـقط. وسيكون غـرضـه في هـذه الحـالة أن يزودنا بضـرب من الـتـشـريح أو فسيولوجيـا الفهم، وفي هذه الحالة سوف تتطابق أهدافه، وبنيته، ومناهجـه بصفة عامة، مع نموذج العلم التـجريبي. ولم يقم المنـطق قط بهذا الدور طوال تاريخـه الطويل. ولا شك أن هذا الرأي يتجاهل التمييز بين الحكم الصادق والحكم الكاذب، غير أن المنطق لا يفعل ذلك إلا عندمـا ينظر إلى نفسه على أنه نظـرية للاستـدلال؛ لكنه لم يتـجاهل أبداً الـتمـييـز بين الاستدلال المشروع وغير المشروع.

إلا أن المنطق لا يُعتبر كذلك علماً معيارياً فحسب، لأن العلم المعياري الخالص سوف يعرض المعيار أو المثل الأعلى لما ينبغي أن يكون عليه موضوعه، لكنه لا يلتزم بتأكيد أن هذا المثل الأعلى قد تحقق في أي مكان. ولو كان المنطق علماً من هذا الـنوع، فإنه سيشبه العلوم

الرياضية؛ وسيكون في الواقع إما علماً رياضياً، أو علماً شديد الارتباط بالعلوم الرياضية. والسبب في أنه لا يمكن أن يتطابق مع هذا النموذج هو أن موضوع علم الهندسة هو المثلثات على سبيل المثال، ويتكون جسد علم الهندسة من قضايا تتناول المثلثات ... الخ، أما في المنطق فتمثل القضايا موضوعه، ويتكون جسد المنطق من قضايا تتحدث عن قضايا. وجسد العلم في الهندسة يكون غير متجانس الخواص مع موضوعه، أما في المنطق فإن جسده متجانس الخواص، بل أكثر من متجانس، إذ يتحد جسده مع خواصه؛ لأن القضايا التي يتكون منها المنطق ينبغي أن تطابق القواعد التي يضعها المنطق، لدرجة أن علم المنطق يتحدث عن نفسه فعلاً؛ لكن ليس بشكل شامل بل على الأقل بشكل عرضي.

وينتج عن ذلك أن المنطق لا يمكن أن يكون شرطياً في جوهره فحسب. ويمكن أن يقال أن الهندسة لا تهتم كثيراً بوجود موضوعاتها؛ طالما أنها حرة في افتراضها، وهذا كاف. إلا أن المنطق لا يستطيع أن يشارك في عدم الاكتراث هذا لأنه يعين موضوعه الذي يوجد فعلاً بوجوده نفسه. وهكذا عندما نقول: «إن لجميع المربعات أقطاراً متساوية» فإننا لا نحتاج أن نؤكد صراحة أو ضمناً وجود أي مربعات؛ إلا أننا عندما نقول: «كل القضايا الكلية تستغرق موضوعها»، فإننا لا نناقش القضايا الكلية فقط، بل إننا نعبر أيضاً باللفظ عن قضية كلية؛ ونقدم مثالاً فعلياً لشيء قيد المناقشة ، لا يمكن مناقشته دون ذلك الإجراء. وبالتالي لا يمكن أن تكون مثل هذه المناقشة حيادية لوجود موضوعها الخاص؛ وبعبارة أخرى، فالقضايا التي تؤلف جسد المنطق لا يمكن أن تكون شرطية في جوهرها. والمنطقي الذي يؤكد أن جميع القضايا الكلية هي شرطية فحسب، إنما يعرض رؤية صادقة لطبيعة العلم، إلا أنه يقوض الإمكانية الفعلية للمنطق؛ لأن توكيده هذا لا يمكن أن يكون متسقاً حقاً مع الواقعة التي يؤكدها.

وقل الشيء نفسه مع الاستدلال. Inference. فالمنطق لا يناقش، فقط التدليل العقلي Reasoning بل ينطوي عليه أيضاً؛ ولو اعتقد عالم المنطق أنه ليس ثمة تدليل عقلي مشروع في أي مكان فعلاً لفقد الثقة في نظريته المنطقية ذاتها. لأن المنطق لا يشترط فقط نظرية لموضوعه، بل يشترط في اللحظة نفسها نظرية خاصة به هو؛ فجزء جوهري من مهمته ، لا أن يبيّن لنا فقط واجبه الخاص الذي لا يجب أن يقتصر فقط على دراسة كيف

تسير عمليات التفكير الأخرى، وعلى أي المبادىء تسير ـ بل لابد أن يدرس أيضاً كيف يسير المنطق نفسه، وعلى أي المبادىء يسير. فلو أن المسألة كانت أن على المنطق أن يجعل موضوعه في الأنواع الأخرى للتفكير فحسب، لكان بإمكانه أن يقدر على بحث موضوعه إما بطريقة معيارية فقط أو بطريقة وصفية فحسب؛ إلا أنه فيما يتعلق بذاته فلابد أن يكون موقفه الجمع بين المعيارية والوصفية معاً. فالمنطق ملتزم بتقديم نماذج فعلية للفكر ـ تكون أجزاء مكوِّنة لذاته ـ تحقق المثل الأعلى لما يجب أن يكون عليه الفكر.

ومن ثم فالمنطق ملتزم بمبدأ الدليل الأنطولوجي. إذ يقدم موضوعه ، أعني الفكر، مثالاً لشيء لا يمكن إدراكه إلا بوصفه موجوداً فعلياً، أي شيئاً ماهيته تتضمن وجوده.

(8) وتصل فلسفة الأخلاق ، بطريق مختلف، إلى الهدف نفسه. وهي ـ مثل المنطق ـ لا يمكن أن تكون إما وصفية الطابع فقط، أو معيارية الطابع فحسب. فلو أنها كانت وصفية فقط، فلابد أن تقنع بتقديم وصف للطرق المتنوعة لسلوك الناس بالفعل. وسوف يدخل ذلك في سيكولوجيا علم النفس السلوكي أو علم الإنسان السلوكي (أنثروبولوجيا). وفي هذه الحالة لا يمكنها القيام بتفسير للأفكار الأخلاقية، ولا تطابقها أو عدم تطابقها، مع السلوك، وهو ما يكشف عنه بالفعل. وهناك علم من هذا النوع، وله مكانته في نسق العلوم التجريبية؛ إلا أنه لا يُعدّ فلسفة أخلاقية.

أما لو كانت الفلسفة الأخلاقية معيارية الطابع فقط، فإنها ستنحي جانباً كل ما يتعلق بمشكلة السلوك الفعلي للناس، لكي تحاول الإجابة عن السؤال: كيف ينبغي عليهم أن يسلكوا؟. إلا أن الناس ليسوا في حاجة إلى مثل هذا الإرشاد، ولن يتحملوه من أصحاب النظريات الأخلاقية. فلكي يقرر شخص ما كيف يسلك فهذا واجبه هو نفسه؛ وهو واجب يستطيع أن يساعده فيه المُنظّر الأخلاقي، إن أمكنه ذلك، لأنه أيضاً فاعل أخلاقي، والفاعل الأخلاقي يعتبر بالفعل وإلى حد ما مُنظِّر أخلاقي.

وسيكون من الأفضل الجمع بين التصور المعياري والتصور الوصفي، لتعريف فلسفة الأخلاق بأنها تقدم تفسيراً لكيف يفكر الناس فيما ينبغي أن يكون عليه سلوكهم. وهكذا نجد أن الوقائع والمثل العليا للسلوك معاً يشملهما موضوع فلسفة الأخلاق، وإن كانت المثل

العليا ـ فيما يبدو ـ قد تُردّ إلى نوع جديد أو نظام جديد محض من الوقائع. ولتصحيح ذلك يجب أن نضع في ذهننا أن السؤال المتعلق بكيف يفكر الناس، لا يمكن أن ينفصل في أي علم فلسفي عن السؤال المتعلق بما إذا كانوا يفكرون بطريقة صحيحة أو خاطئة؛ وعلى هذا فالفلسفة الأخلاقية إما أن تواجه مسؤولية اعتبار أن الناس دائماً على صواب عندما يفكرون فيما يجب أن يفعلوه، أو أن تواجه مسؤولية تأسيس نوع من المقارنة والنقد للأحكام الأخلاقية. والرأي المقدم في الاحتمال الأول يجعل المثل الأعلى الأخلاقي يوجد فعلاً بوصفه مثلاً أعلى في ذهن كل فاعل أخلاقي ؛ وفي الاحتمال الثاني، فإن المثل الأعلى للأخلاق يوجد وجوداً جزئياً ويصبح أكثر تكاملاً (بمساعدة الفلسفة الأخلاقية أو بدون مساعدتها) باعتبار أن الناس يحاولون التفكير بصورة أكثر وضوحاً فيما يجب أن يكون عليه آداء واجباتهم. وفي الحالتين، فالعلم معياري ووصفي معاً؛ فهو لا يصف الفعل باعتباره معارضاً للأفكار التي تتحدث عنه، لكنه يصف الوعي الأخلاقي؛ وهذا يدفع لوصفه باعتباره موجوداً بالفعل بمعنى ما يجب أن يكون عليه. وهذا سيؤثر بدوره في وصف ما يقدمه الفعل؛ لعدم وجود نظرية يمكن تصورها في المُثل الأخلاقية لا تفسح مجالاً لبعض الأفكار الأخلاقية التي تؤثر في الفعل.

إذن، بصرف النظر تماماً عن أي حجة ربما تكون موجهة لبيان أن فيلسوف الأخلاق حين يقوم بعمله بوصفه مفكراً يصف الفضائل يجب عليه أن يعرض على الأقل لبعض الفضائل ـ كالإخلاص، والصدق، والمثابرة، والشجاعة، والعدالة ـ من الواضح أن تصور المثل الأعلى للأخلاق هو مهمة فيلسوف الأخلاق، وهذا المثل الأعلى لا يمكن تصوره بوصفه فكراً محضاً منفصلاً كلية عن الوجود. وهنا أيضاً فإن الدليل الأنطولوجي يبقى على صحته: إذ أن موضوع الفكر الأخلاقي لابد أن نتصوره بوصفه شيئاً تنطوي ماهيته على وجوده.

(3)

(٩) قد أغامر الآن وأقرر، بصفة عامة، دون اعتبار لاستخلاص أمثلة من علوم فلسفية أخرى ـ بأن جسد أي علم فلسفي يتألف من قضايا حملية لا من شرطية فقط، كما في حالة العلوم الرياضية والتجريبية. ولا يعني ذلك أن ننكر أن الفكر الفلسفي ينطوي على عناصر شرطية. فالأحكام الشرطية للعلم، كما رأينا، تتضمن أنواعاً متعددة من الأحكام الحملية بوصفها متطلبات أو شروطاً لوجودها الحقيقي؛ وعلى العكس لو كان جسد المعرفة الفلسفية يتألف من أحكام حملية فيجب على الأقل أن يُحاط ـ إن صحَّ التعبير ـ بدعامات شرطية؛ أعني أنه لكي نقرر أن نظرية معينة صادقة، فلابد أن يكون إثباتنا لهذه النظرية مدعوماً بدراسة ما ستكون عليه النتائج، وفيما إذا كانت هناك أية نظريات صحيحة بديلة. وبهذا المعنى فإن استخلاص النتائج من المقدمات الشرطية الخالصة هو جزء ضروري للتفكير الفلسفي، رغم أنه جزء ثانوي.

إلا أنه لا يكفي القول بأن جسد المعرفة في العلوم هو شرطي مع وجود عناصر حملية ثانوية فيه، والعكس بالعكس في الفلسفة؛ لأن العلاقة بين العنصرين الحملي والشرطي في الفلسفة هي علاقة حميمة أكثر من كونها علاقة تباين . وكما أن مبدأ الإثبات العيني الذي يؤكد أن العنصر السلبي في التوكيد الفلسفي ـ بدلاً من كونه حكماً منفصلاً ـ هو عامل محدد يعطي قوة ودقة لمغزى الإثبات، وكذلك فالعنصر الشرطي ـ الذي وصفته بوصفه نوعاً من الدعامة لجسد التفكير الحملي ـ هو في الواقع جزء متمم لذلك الجسد نفسه، رغم أنه جزء ثانوي في التفكير الحملي. وليس ثمة حاجة إلى أن أضيف أن الكل الذي يشمل هذين القسمين الحملي والشرطي معاً ليس مجرد تجميع لهما؛ لأن كل قسم منهما ضروري للآخر، وهو على ما هو عليه بفضل علاقته بالآخر.

(10) إن هذه النظرة للفلسفة بوصفها تفكيراً حملياً هي نتيجة ضرورية لتداخل الفئات، حتى بغض النظر عن اتفاقها مع تصريحات الفلاسفة، وترابطها مع حجة الدليل الأنطولوجي، وتحققها في الإجراءات الفعلية للعلوم الفلسفية، ومن ثم فهي تنتج من

الفرض الذي يقوم عليه هذا الكتاب . فالتفكير الحملي والشرطي هما نوعان من الحكم؛ ومن ثم فبناءً على الفرض المقدم، فإنهما، في حالة الأحكام غير الفلسفية، يُشكّلان فئات منفصلة، حتى أن الأحكام الكلية التي يتكون منها جسد العلم يمكن أن تكون شرطية خالصة؛ وهما يتداخلان في الأحكام الفلسفية لدرجة أن تلك الأحكام التي تشكل جسد الفلسفة لا يمكن أن تكون شرطية فقط، بل لابد أن تكون حملية في الوقت نفسه.

غير أن ذلك يُبسّط الوضع أكثر مما ينبغي، ولو صبر معي القارىء فسوف أصححه. إن مفهوم الحكم هو مفهوم فلسفي بالفعل، ومن ثمّ لا يمكن تجنب أي تداخل لأشكاله النوعية على الإطلاق. وحتى في العلم يوجد هذا التداخل؛ وهذا ما اعترفت به من قبل عندما أوضحت أن القضايا الشرطية الخالصة التي تشكل جسد العلم تتضمن عناصر حملية معينة تكون هذه العناصر ضرورية لوجودها إلا أنها لا تشكل جزءا من ماهيته من حيث هو علماً؛ وتلك، إن صحّ التعبير، بنية صلبة من وقائع وحقائق يقوم عليها الهيكل المرن للفرض العلمي الذي يؤدي إلى حياة طفيلية Parasitic life[1]. إلا أن التداخل في حالة الأحكام الفلسفية يصبح تداخلاً وثيقاً، بطريقة خاصة، فلم يعد العنصر الحملي فيه شيئاً خارجياً بالنسبة للعنصر الشرطي، حتى لو كان الأخير ضرورياً له؛ فكلا العنصرين معاً هما جزء من ماهية الفلسفة بما هي كذلك. وكما ذكرنا من قبل ، فإن ما نجده هنا هو انصهار خاص لعناصر منطقية وهو ما وجدناه في مكان آخر إما عناصر منفصلة أو متحدة اتحاداً خارجياً فضفاضاً. ولو سأل سائل هل هذه التفرقة بين الاتحاد المحكم وغير المحكم، أو بين الاتحاد المطلق والانفصال المطلق؟، فربما أجبت من حيث المبدأ أن هذا السؤال قد أجبنا عنه عندما ناقشنا فكرة سُلَّم الأشكال.

(11) عند هذه المرحلة ينبغي أن تسير نظرية كاملة للمعرفة خطوة أبعد كثيراً. إذ ينبغي أن لا ندرس التفرقة الصورية بين الفلسفة والعلم فحسب وإنما أن تدرس أيضاً علاقة كل

(١) ما يقصده كولنجوود هنا هو أن علاقة العنصر الحملي بالعنصر الشرطي في الحكم العلمي علاقة طفيلية أي تطفلية يتطفل فيها العنصر الحملي على الشرطي ويعيش عالة عليه إن صح التعبير، من هنا يُعد العنصر الحملي خارجياً بالنسبة للعنصر الشرطي في مقابل العلاقة الوثيقة بينهما في الحكم الفلسفي. (المترجمة).

منهما بالآخر بوصفهما جسدان حقيقيان للمعرفة. ثم علينا أن نسأل عما إذا كان العنصر الشرطي في الفلسفة متحداً مع العلم في هوية واحدة أو أن هذا العنصر الشرطي شيء خاص بالفلسفة؛ أي يجب أن نستفسر عمّا إذا كان الهيكل الحملي الذي تقوم عليه الأنسجة الشرطية الخاصة بالفكر العلمي متحداً كُلياً أو جزئياً مع الفلسفة. وعلينا أيضاً أن نناقش نظرية التاريخ، والعلاقة بين الحكم الشخصي الحملي الذي يشكل هيكل الفكر التاريخي، والحكم الكلي الحملي للفلسفة. إلا أنني سبق أن ذكرت بالنسبة لغرض هذا الكتاب ما يكفي عن العلاقة المنطقية للحكم عندما بيّنتُ أن الحكم الفلسفي هو حكم حملي في ماهيته وفي جوهره.

ووو

الفصل السابع

موقفان من الشك

الفصل السابع

موقفان من الشك

(1) يتطلب المثل الأعلى للتفكير في الفلسفة على نحو ما يتطلب في العلم والتاريخ، أي لا يسمح لأية قضية أن تدخل في جسد أو مادة المعرفة إلا وهناك سبب كاف لذلك أو بمصطلحات المنطق أن تكون نتيجة لاستدلال منطقي. لذلك فالسؤال الذي يجب أن يُطرح هنا هو: بأي نوع خاص من الاستدلال أو التدليل العقلي تتأسس قضايا الفلسفة؟.

هناك من يعتقد أنه لا مجال للإجابة عن هذا السؤال، وهؤلاء هم الذين يؤمنون بامتناع وجود ما يسمى بالاستدلال الفلسفي البنائي. كأغلب الشُكّاك، الذين لا يتبنون هذا الاعتقاد باستخفاف؛ فإنهم إنقادوا إليه بعد تفكير جاد، ومن هنا فإن شكوكهم تستحق دراسة جادة. فهم ينكرون أية نظرية فلسفية مدعمة بحجة فلسفية بنّاءة؛ سواء بالنسبة لأنفسهم فحسب، أو بالنسبة لجيلهم، أو بالنسبة للمفكرين جميعاً في كل مكان وزمان، غير أنهم بعد هذا الإنكار يختلفون. فبعضهم ينكر أن لديه أية نظرية فلسفية على الإطلاق، وينظر إلى الاستدلال الفلسفي على أنه نقدي وليس بنائياً، وأن وظيفته تقتصر فقط على هدم الفلسفات الزائفة. والبعض الآخر يدعي أن لديه موقفاً فلسفياً، إلا أنه يعتقد بأن الأحكام التي تؤلف هذا الموقف لا تعتمد على حجج فلسفية، وإنما تعتمد على العلم أو على الحس المشترك.

(I)

(2) والذي يتبنى الموقف الأوّل يقول: «أنا لا أعرف ما هي الإجابة الصحيحة لأي

مسألة فلسفية؛ لكنني اعتقد بأن هناك عملاً ما يتم القيام به لبيان أن الإجابات المقدمة هي عادة خاطئة. وبإمكاني إثبات أن هناك إجابة خاطئة دون أن أدعى معرفة أن هناك إجابة أخرى صحيحة؛ لأن منهجي هو أن أفحص الإجابات التي يقدمها الآخرون، وأن أبين أن هذه الإجابات متناقضة ذاتياً. والمقصود بالتناقض الذاتي، هو بعبارة أدق ما لا معنى له؛ وما لا معنى له لا يمكن أن يعني الحق؛ ومن ثمَّ عن طريق هذا المنهج يمكنني المحافظة على الموقف النقدي الخالص تجاه فلسفة الآخرين، دون أن يكون لدي أية فلسفة خاصة بيّ. وبناء على ذلك، فأنا لا أثبت ولا أنفي إمكانيتها؛ لكنني في الوقت الحالي أقوم بتعليق الحكم فقط وأواصل عملي النقدي».

والفلسفة التي تحدد مهمتها بهذه الطريقة ـ اقترح تسميتها بالفلسفة النقدية، بمعنى أن الفلسفة التي تقوم على النقد تظهر كفلسفة تعارض الفلسفة البنائية، والموقف النقدي بهذا المعنى، يختلف عن موقف السلب المجرد الذي عرضنا له في الفصل الخامس بالطريقة التي يختلف فيها الاستدلال عن الحكم: أي لكي تنفي رأياً يعني ببساطة أن تؤكد زيفه، ومعنى أن تنقده أن تأتي بأسباب هذا التأكيد. وباستخدام المصطلح النقدي هنا اقترح بضرورة عمل مقارنة مع الفلسفة النقدية عند كانط؛ لكن ما يجب أن أقوله في هذا الموضوع لا يجب أن يفهم علي أنه موجه لكتابات كانط؛ لأن النقد، في رأيه، لا يمثل كل فلسفته؛ بل ما أقوله موجه على الأصح إلى واحدة من مدارس الفكر المختلفة التي تقاسمت ميراث كانط.

(3) إن مزايا الموقف النقدي لا تحتاج إلى توكيد. إلا أن به نوعين من العيوب: الأول، إنه يكشف عن عيب مزاجي. وهو صفة مميزة للمفكرين الأذكياء البارعين، الذين اعتادوا دراسة أعمال الكُتّاب العظام عن كثب، وهم الذين قنطوا ولانت عزيمتهم، واتجهوا إلى رفض التفكير الفلسفي بوصفه تفكيراً عقيماً مجدباً. ووهن العزيمة هذا مرتبط بإخفاق في التعاطف مع الكُتّاب الذين ينقدون أعمالهم. ولدراسة فلسفة ما بهدف صريح، فذلك لا يتم بالتساؤل عن كيفية معالجة موضوعها بطريقة ملائمة، بل يتم فقط بالبحث عن التناقض أو عدم الاتساق في صورتها المنطقية، وهذا الأمر يتضمن استبعاد المصلحة الخاصة من موضوع البحث الذي شغل اهتمام المؤلف، وبالتالي إبعاد العاطفة التي تجعل من المستحيل أن يُقّيم عمل المؤلف بأمانة. والنقد من هذا النوع سيجعل كثيراً من الكُتاب الذين

يصارعون بإرادة تعقيدات مشكلة صعبة، طالما أن الناقد يدعي عدم معرفة بالموضوع، فإن هؤلاء الكُتّاب لن يحصلوا منه على أي سند للاستبصار الذي وصلوا إليه؛ وسيصبح الأمر سهلاً لأولئك الذين تخلوا عن كل محاولات الدراسة العميقة أو الدقيقة للموضوع الذي يبحثونه، وارتضوا تفسيراً أحادي الجانب لبعض جوانب الموضوع الجزئية. وبالتالي، فإن هذا النوع من النقد، لا يتأسس فقط على سُلَّم معيب للقيم، بل تسبب أحكامه مخاطرة خطيرة لكونها ترتبط بطريقة عكسية بمزايا هؤلاء المؤلفين الذين يحكمون عليهم؛ وحتى لو تم تفادي هذا الخطر فإن مزاجها العام بدلاً من كونه تعاطفي ـ كما ينبغي أن يكون عليه النقد الجيد ـ فإنه من الصعب أن لا يكون سطحياً وعابثاً إلى حد ما.

(4) قد يقول قائل: إن عيوب الطبع أو المزاج لا علاقة لها بالفلسفة، فالفلسفة ـ بوصفها سعياً نحو الحقيقة ـ لا تهتم إلا بالقيم المنطقية لا الأخلاقية. وليكن الأمر كذلك. فالفيلسوف الذي أنتقده لا يكون أقل عرضة للنقد في منطقه. فهو يؤكد أنه ليس لديه نظرية فلسفية خاصة به؛ إلا أن هذا التوكيد يتناقض مع ممارساته، التي تتضمن أمرين، كل واحد منهما يعتبر في الواقع موقفاً فلسفياً بنائياً.

إن هذا الفيلسوف يدين فلسفات الآخرين ليبيّن خصائص معينة يعتقد أنها أخطاء. وهذا يتضمن تصوراً لما يجب أن تكون عليه الفلسفة البنائية، ويتضمن استخدام هذا التصور بوصفه معياراً يدين به الفلسفات الموجودة. والآن، فإن فكرة الفلسفة هي نفسها فكرة فلسفية؛ والناقد الذي يستخدم تلك الفكرة بوصفها معياراً فهو مُلزم بتقديمها والدفاع عنها ضد النقد.

وعند هذا الفيلسوف أيضاً تصور لما يجب أن يكون عليه النقد الفلسفي؛ وهذا التصور هو المعيار الذي يستحق أن يفكر به وأن يرضى به في ممارسته الفلسفية. إلا أنه مرة أخرى يُعدّ هذا تصوراً فلسفياً؛ ومن هنا فإن الناقد الفلسفي ملتزم بأن يقدم لنا نظريته في النقد الفلسفي، وملتزم بأن يقنعنا بحجة إيجابية أو بناءة ويقنعنا بأن مبادئه سليمة وأن ممارساته تنتج بأمانة عن هذه المبادىء.

والنزعة الشكّية بهذا الشكل ـ كما هي في كافة أشكالها ـ هي في الواقع مذهب دجماطيقي مُقنّع، فهي تنطوي على نظريات إيجابية عن طبيعة الفكر الفلسفي ومنهجه وحدوده، إلا أنها تنكر حيازتها وتحجبها عن النقد. ومن ثمّ فهي في آن معاً متناقضة، وزائفة في مبادئها المزعومة ـ عمداً أو بدون عمد ـ لأنها تعطي الآخرين شكلاً من أشكال النقد هي في حالتها الخاصة لا توافق عليه.

(2)

(5) يتفق الشكل الثاني للنزعة الشكية مع الشكل الأول في الإيمان بأن الفلسفة لا تستطيع تأسيس مواقف إيجابية أو بنائية؛ إلا أنه يؤمن بأننا لا نجهل بالضرورة الإجابات الصحيحة عن المسائل الفلسفية. وهذه الإجابات الصحيحة لا نصل إليها بالحجة الفلسفية بل يقدمها العلم والحس المشترك.

فعلى سبيل المثال: هل هناك عالم مادي؟ هل هناك عقول أخرى موجودة بجانب عقلي؟ نعم؛ إن الحس المشترك يخبرني بأن مثل هذه العقول موجودة، وليس ثمة حاجة لأن يقنعني الفكر الفلسفي بوجودها، ولا هو قادرعلى البرهنة عليها، إذا بلغت من الحمق حداً جعلني أتشكّك في هذه المسائل، أو بلغتُ من المراوغة حداً جعلني أعترف بوجود شك لا أشعر به.

ومن ناحية أخرى، هناك مشكلات عديدة ترجع تقليدياً إلى الفلسفة لحسمها، حيث لا يمكن حسمها عن طريق العلم أو الحس المشترك، بل لا يمكن حسمها على الإطلاق. مشكلات مثل: هل هناك إله؟ هل ستكون لنا حياة أخرى في المستقبل؟ ما هي الطبيعة العامة للكون ككل؟ ولما كنّا لا نعرف الجواب عن هذه الأسئلة على نحو مستقل عن التفلسف، فالفلسفة لا تستطيع تقديم إجابات عنها.

إذن، ماذا تبقى للفلسفة لتقوم به؟ لم يعد لديها وظيفة مناقشة الأخطاء، كما هي الحال في النظرة النقدية، فهي؛ على سبيل المثال، لم تهدم النظرة الزائفة التي تقول أن الواجب هو

المنفعة فحسب، وتتركنا جهلاء حقاً لكننا متحررون من الأوهام، إذ طبقاً لهذه النظرة فإننا نعرف ـ ما هو الواجب، ونعرفه على الدوام، إذا ما سأل سائل: ما هو الواجب، نستطيع أن نجيب «إنه ما تعرفه أنت وأنا وكل واحد عن أنه الواجب». وبهذا لم يبق شيء للفلسفة إلا مهمة تحليل المعرفة التي لدينا بالفعل: فتتناول بالتحليل قضايا العلم، وقضايا الحس المشترك، كاشفة عن بنيتها المنطقية أو «موضحة ما نعنيه بالضبط عندما نقول مثلاً: إن هناك عالماً مادياً».

(6) إن هذا الشكل من أشكال النزعة الشكّية، مثل الشكل الآخر ـ ثمرة كثير من الجهد والتعلم الفلسفي، وهما معاً نتاج تاريخي لدراسة «نقد العقل الخالص» وللمشكلات التي نتجت عن المناقشات الكلاسيكية؛ وكلاهما يستحقان التقدير، وكلاهما صادق في حدود معينة كما سنرى. إلا أننا نجد أن من الصعب الدفاع عن النظرة التحليلية أكثر من الدفاع عن النظرة النقدية.

فلو طُلب من شخص يعتنق النظرة التحليلية أن يعرض موقفه الفلسفي؛ فسوف يبدأ ـ على الأرجح ـ بتقديم مجموعة من القضايا تنتمي لمجال الحس المشترك، ويظن خطأ، أن بعض الفلاسفة يتشككون فيها أو ينكرونها(١). إلا أن مهمة الفلسفة، بناءً على هذه النظرة، هي تحليل قضايا من هذا القبيل، وبالتالي فربما وصف الذي يعتنق هذه النظرة كجزء من موقفه الفلسفي لا فقط معطيات التحليل، وقضايا الحس المشترك، مثل «هذه يدٌ بشرية»، بل يصف أيضاً نتائج التحليل، وقضايا مثل «هناك شيء، شيء واحد فقط، ويصدق أن تقول

---

(١) اعتقد أن بروفسور مُورْ G. E. Moore قد تبنّى هذا الاتجاه في مقاله «دفاع عن الحس المشترك»:
"Defence of Common Sence" (Contemporary British philosophy, vol. ii, pp 193 seqq)

وهو بالنسبة للقضية التي نتحدث عنها هنا يعرضها في ص ١٩٥ ـ ١٩٦ حيث يقرر قضية يسميها النقطة الأولى في موقفه الفلسفي، وخلاصة هذه القضية، التي أغامر باختصارها ـ فهي تقع في حوالي مائتين كلمة ـ كما يلي: ـ إن كثيراً من البشر علاوة عليَّ أنا شخصياً لديهم معرفة متكررة الحدوث ـ مع حدوث تغيرات ضرورية ـ mutatis mutandis. ـ فماذا أعرف عندما أقول مثل تلك الأشياء: أنا موجود بشري، أو أن رف الموقد أقرب إليَّ من خزانة الكتب. أظن أن بروفسور مُورْ يعتقد أنه وصل إلى مثل هذه القضايا عن طريق الحس المشترك (المؤلف).

عنه معاً: يدٌ بشرية وأن هذا السطح هو جزء من مظهرها الخارجي». غير أن النظرة التحليلية في الفلسفة تشتمل على فئة ثالثة من القضايا: لا هي معطيات التحليل (قضايا الحس المشترك المطلوب تحليلها)، ولا هي نتائجها (القضايا التي انحلت إليها هذه المعطيات)، وإنما المباديء التي تسير وفقاً لها عملية التحليل، وبعض هذه المباديء منطقي، كالقول أو المبدأ الذي يقول أن القضية المركبة يمكن أن تنقسم إلى قضيتين بسيطتين أو أكثر، والبعض الآخر من المباديء ميتافيزيقي، مثل: (ولنأخذ واحداً من الأمثلة المتضمنة فيما سبق) القول بأن المعطيات الحسية ليست موجودات عقلية تمثل، بطريقة ما، موضوعات فيزيائية، وإنما هي بالفعل أجزاء من موضوعات فيزيائية.

الفيلسوف التحليلي مطالب بعرض موقفه الفلسفي، وربما اشتمل عرضه على قضايا لكل الفئات الثلاث. لكن ، بناءً على مثل هذه النظرة إلى الفلسفة لاتتضح تماما أن المعطيات، والنتائج، والمباديء التي يشملها عرضه لها نفس الحق أن تكون موجودة. فمعطيات التحليل ليست إلا الموضوع الذي تقوم عليه ممارسات الفكر الفلسفي ذاته، كالمنطق الذي يمارسّ عمله على قضايا مأخوذة من عالم النبات مثلاً. فعبارة مثل: «كل شجر البلوط ذو فلقتين» ليست جزءاً من النظرية المنطقية؛ فليس مطلوباً من عالم المنطق ـ بوصفه عالم منطق ـ أن يتحقق من صدق أو كذب هذه العبارة[1]. بل هو يدرس بنيتها المنطقية فحسب. ومن هنا فمهمة الفيلسوف ليست هي مهاجمة عبارات الحس المشترك أو الدفاع عنها، بل تحليل هذه العبارات فحسب، فعبارة مثل: «هناك بشر آخرون لهم تجارب مثل تجاربي» لا يمكن أن تكون جزءاً من موقفه الفلسفي؛ إنها ليست إلا مثالاً للموضوعات التي يمارس عليها تفلسفه، والظن بأنها عنصر من عناصر موقفه الفلسفي يعني أن نرتدّ إلى تلك الوجهة من النظر ذاتها التي تقول أن الفلسفة نقد أو تأييد للحس المشترك وهي النظرة التي تثور ضدها بوضوح هذه النظرية.

---

(١) ليس من مهمة عالم المنطق أن يصف عبارات عالم النبات بأنها صادقة أو كاذبة فذلك من اختصاص عالم النبات نفسه الذي جاء بعبارته استناداً إلى الواقع، والواقع نفسه هو الذي يثبت صدقها أو كذبها وهذه مهمة العلم وليست مهمة الفلسفة، لأن عمل الفلسفة هو الفكر، لذلك يؤكد كولنجوود أن «ما تناقشه الفلسفة ليس هو الواقع ذاته، وإنما هو أفكار الفلاسفة عن هذا الواقع» راجع الترجمة العربية ص ٢٥٥) (المترجمة).

ونصل نتائج التحليل إلى نفس الوضع فيما يبدو. لأن تحليل قضايا الحس المشترك تقرر ما الذي تعنيه القضية على وجه التحديد؛ فلو كانت معطيات التحليل هي قضية حس مشترك، فإن نتيجتها، بما أنها متحدة مع معناها في هوية واحدة، فسوف تكون أيضاً قضية حس مشترك.

إن فئة القضايا الوحيدة التي تجاوز أي شك والتي ينبغي أن تشملها عبارة الفيلسوف التحليلي لموقفه هي تلك التي تشمل المباديء التي تسير عليها عملية التحليل. وتؤلف هذه المباديء نظرية خاصة بطبيعة الفلسفة ومنهجها؛ وهي نظرية فلسفية ومذهباً بنائياً؛ ومن ثَم فأياً ما كان على الفيلسوف التحليلي أن يخبرنا به عندما يُطلب منه عرض لموقفه الفلسفي، فمن الواضح أن واجبه الأوّل هو شرح هذه الأمور. ومع ذلك ـ مثله مثل الفيلسوف الناقد ـ فهو لا يهمل هذا الواجب فقط بل يجعل من إهماله ميزة مؤكداً أنه ليس لديه نظرية بنائية أو نظرية مذهبية خاصة به.

(7) القول أن من يؤيد وجهة النظر التحليلية ينبغي عليه أن لا يهمل فحص أو عرض مبادئه الخاصة التي يُسلم بها. ففي بحث حديث للدكتورة ل. س. ستبنج L. S. Stebbing بعنوان «منهج التحليل في الميتافيزيقا»: (محاضرا الجمعية الأرسطية، عام ١٩٣٢ ـ ١٩٣٣، ص ص ٦٥ ـ ٩٤).

Dr. L. S. Stebbing: "The Method of Analysis in Metaphysics: (Proceedings of the Aristotelian Socity, 1932 -3 , pp., 65 -94).

تذكرنا بأن المنهج التحليلي قد استخدمه كثير من الفلاسفة المشهورين في هذا البلد (انجلترا) لمدة تزيد عن عشرين عاماً، لكن لم يعرف عن أي منهم «المقدرة على إثارة» تساؤلات عن ماهية الافتراضات المسبقة التي يرتكز عليها المنهج التحليلي، وعما إذا كان من الممكن تبريرها (p. 75). وعندما تثير الدكتورة ستبنج هذه المطالب فإنها (بقدر علمي بالكتابات السابقة) فإنها ترتاد أرضاً جديدة. لكن رغم أنه في الورقة التي اقتبست منها هناك محاولة في البحث المشار إليه لعرض تلك الافتراضات المسبقة، فمن المعترف به أن

«كل الفلاسفة العظام في الماضي تقريباً» قد أنكروا تلك الافتراضات بشكل ضمني (p. 66)، ولم تُبذل أية محاولة لدحض هذا الرفض الضمني أو تقديم أدنى مبرر لماذا ينبغي التسليم بتلك المزاعم المسلّم بها. بل حتى من المعترف به «أنه بقدر ما تكون لتلك الافتراضات ما يبررها يقينا، فهي ليست مقبولة تماماً» (p. 92)، وأقوى حجة لصالح أي موقف هي: «إنني لا أرى مبررات ضده».

ومن ثمّ، فهنا مرة أخرى، فإن النتيجة لابد أن تكون الفلسفة التحليلية ـ كالفلسفة النقدية ـ هي منهج يقوم على مبادىء، وأن هذه المبادىء تشكل أو تحتوي على موقف فلسفي بنائي، وأن تكون المهمة الفلسفية التي لا تقبل الجدال والتي فرضها شارحو المنهج التحليلي على أنفسهم هي مهمة شرح وتبرير هذا الموقف. إلا أن الجزء الأكبر من جاذبية المنهج التحليلي يكمن في زعمه أنه تخلص من الفكرة القديمة للفلسفة البنائية؛ والتعليق الوحيد الذي يمكن أن أقدّمه الآن رداً على هذا الزعم هو أن الفلسفة التحليلية تنطوي في الواقع على مذهب فلسفي بنائي، وإنْ كانت ترفض مهمة الإقرار به، وهو موقف يتسق مع طابعها بوصفه شكلاً من أشكال النزعة الشكّية.

(8) ربما كان الردّ بأن هذه المبادىء ـ حتى إذا لم تعلن صراحة وتجد الدفاع عنها ضد النقد ـ هي رغم ذلك مُبررة بنتائجها، من خلال عمل المنهج التحليلي. إلا أن أنصار ذلك المنهج يتلهفون في المقام الأوّل ليؤكدوا لنا أن نتائج الفلسفة التحليلية متواضعة للغاية: فهي لا تستطيع على الإطلاق حلّ أية مشكلة من المشكلات التي طُرحت في الماضي، ويعتبرها معظم الناس في الحاضر مشكلات رئيسية في الفلسفة: وباختصار، فإن التوقع الذي يطرحه المنهج «يبدو محبطاً من أوّل وهلة». (قارن كتاب رسل، معرفتنا بالعالم الخارجي، ص ٢٧٠). (Russell, Our Knowledge of the External World , p. 27) وثانياً: إن المبرر الوحيد لقبولنا تلك النتائج هو أننا نقبل المنهج الذي يؤدي إليها. وأي حجة تقنعنا بأن الناس يفكرون أو يفعلون بطرق معينة يمكن فحصها بطريقة بعدية a posteriori؛ فإن

كانوا يسلكون مثل هذا السلوك أو يفكرون بهذه الطريقة، فإن الحجة يتم تأكيدها إلى هذا الحد. إلا أن أي حجة تقنعنا بأنه عندما نقول: «هذه يَدٌ بشرية» فإننا نعني أنه «هناك شيء ما، وشيء واحد فقط، يصدق عليه في الحالتين القول أنه يَدٌ بشرية وأن هذا السطح الخارجي هو جزء من مظهرها الخارجي» فتلك حجة لا تشير إلى واقعة جديدة ومن ثَم لا يمكن التحقق من صدقها بأي اختبار بعدي a posteriori.

(9) إذن، هاتان النظريتان الشكّيتان (النقدية والتحليلية) ينهاران عند فحصهما ولنفس السبب. فكل نظرية منهما لا تزعم بأنها فلسفة بنائية؛ وكل واحدة لا تزعم أنها تقدم مذهباً، بل تزعم أنها تقدم منهجاً فحسب: منهجاً لا يسعى إلى الوصول إلى نتائج فلسفية إيجابية، بل منهج لعمل شيء آخر، ففي جانب منه: يتجه نحو هدم الفلسفات الزائفة، وفي جانب آخر، يحدد ما الذي نعنيه، على وجه الدقة، عندما تصوغ عبارة ما؟. وفشلت النظريتان في الاعتراف بأن هذه المناهج تتضمن مبادىء، ومناهج نسقية ومبادىء نسقية؛ وأن نزعتها الشكّية المُعلنة ما هي إلا غلالة مستترة فقط لإعفاء تلك المبادىء من النقد، أو حتى من العرض الصريح، في الوقت الذي تزعم فيه صحتها وكفاءتها . بينما تستمر هذه الحالة، لا يمكن أن يُسمح للفيلسوف النقدي أو التحليلي ـ مهما كان مدى تقديرنا له بوصفه شارحاً أو ناقداً لفلسفة الآخرين ـ أن يبدأ حتى مهمة صياغة موقف فلسفي أو برنامج خاص به.

(10) لقد قمت بفحص هاتين النظريتن في مجال الفلسفة ومنهجها من حيث ما لهما من مزايا واستحقاق، وقد أظهر الفحص أنهما ينتهكان القواعد التي وضعاها بأنفسهما؛ إلا أنه قد يمكن رفضهما بعد فحص أقصر كثيراً. فكل نظرية منهما في صراع مع المبدأ الأوّل للمنهج الفلسفي الذي عُرض في الفصل الثاني من هذا الكتاب؛[1] والذي رغب الكاتب في افتراضه بعد موافقة القارىء عليه، وقد انتهى النقد إلى ما يلي.

تزعم وجهة النظر النقدية أنه يمكن لأي حجة أن تكون هدّامة، لا أن تكون بنائية. وذلك يعني أن الحجج البنائية والهدّامة نوعان لجنس واحد؛ وفي هذه الحالة فإن مبدأنا

(١) يقصد المؤلف مبدأ تداخل الفئات (المترجمة).

الأول (= تداخل الفئات) يخبرنا بأن النوعين سيتداخلان في الفلسفة، وقد يتداخلا إلى أي مدى؛ وبتعبير آخر، فإن الفيلسوف الذي يُطور حجة هدّامة خالصة يتخذ لنفسه، عن وعي أو بغير وعي، موقفاً بنائياً، واختياره الوحيد هو إما أن يقوم بتطوير هذا الموقف بشكل صريح ونقدي أو يقوم بافتراضه على نحو خفي.

تزعم النظرة التحليلية أنه لا يوجد تمييز واحد فقط يمكن التنازل عنه طواعية، بل هناك تمييز بين معرفتي أن «هذه منضدة» ومعرفتي ما الذي أعنيه عندما أقول أن «هذه منضدة». إن تأكيد قضية وتحليلها هما نوعان لجنس واحد يُعرَّف[1] على أنه «موقف خاص من» القضية. إلا أنه لو تداخلت أنواع الجنس في حالة الفلسفة، فإن التأكيد والتحليل، مهما تمايزا، لا يمكن فصلهما في الفلسفة، والفيلسوف المدعو لتوكيد أو إنكار قضية مقدمة، يحتفظ بحق القول: «لا يمكنني أن أقول ما إذا كنتُ أعتقد بأن هذه القضية صادقة أو كاذبة حتى أفهم ماذا تعني». وبهذه الطريقة كانت الفلسفة التقليدية دائماً ترد على دعوات من ذلك النوع؛ وكل خلاف مع المدرسة التحليلية هو بالنسبة لإجابة كهذه إنها ضحية الخلط بين التوكيد والتحليل. وينبغي أن يكون واضحاً من الآن أن الخلط يوجد فقط في ذهن الفيلسوف التحليلي الذي يذهب إلى أنه لما كان الفيلسوف التقليدي يقول: «ليس بمقدوري أن أفعل «أ» دون أن أفعل «ب» ـ فقد فشل في أن يميز «أ» و«ب»، في حين أنه يميز في الحقيقة بينهما ويرفض فصلهما. وباختصار، فإن الأسلوب التقليدي سليم، ومَنْ يدافع عن التحليل لا يحاول إصلاح المنهج الفلسفي بقدر ما ينازعه فيما إذا كان فلسفياً.

إنني لم اتخذ هذا المنهج في النقد، لأن القارىء ، قد وافق ـ طبقاً لاتفاقنا في الفصل الثاني ـ أن يقبل هذه المبادىء بوصفها فروضاً، وأن يرى أين يمكن أن تؤدي بنا، إلا أن معه الحق أن يطالب بوجوب مراجعة موقفنا خلال تلك المسيرة من وقت لآخر بسؤال عن

---

(١) W. E. Johnson Logic. i. 6.

جونسون لا يدرج هنا التحليل ضمن المواقف التي أحصاها، لكنني أظن أن النصّ يمثل بشكل منصف الموقف كما تدركه المدرسة الفكرية التي أناقشها (المؤلف).

الكيفية التي نستخلص بها النتائج من الفروض الأصلية المنطقية مع نتائج مستقاة بطريقة أخرى. ومن السهل أن نبدأ حجة بافتراضات تحتوي على قليل من الخطأ الذي يتعاظم مع كل خطوة، كلما تقدمت الحجة؛ ومن الاحتياطات الأولية ضد ذلك الخطر، أن نطلب إجراء التحقق من الافتراض الأولي على الدوام عن طريق الرجوع إلى مرجعين متباينين Cross reference [1]. وهذا المبدأ مهم خاصة في الحجة الفلسفية لأن الفكر الفلسفي، كما أكد الفصل السابق، لا يعرف افتراضات محضة، ومن ثَم لا يمكن أن يسير أو يتقدم وفق مبدأ أن الصواب والخطأ في الافتراضات الأولية أمر عديم الأهمية.

وبناء عليه كان من المطلوب أن نوضح أن هذين الموقفين الشكّيين لا يجب إدانتهما باعتبارهما متناقضين مع افتراضاتنا المتفق عليها فقط، بل يمكن أيضاً البرهنة على وقوعهما في مغالطات عن طريق المعايير التي وضعوها بأنفسهم. ومثل ذلك التحقق لافتراضنا الأصلي قد يشجع القاريء على المثابرة في مهمة التدريب على نتائجه، وكذلك التلويح برأي في الاستدلال الفلسفي سيقدم في الفصل التالي. وسنرى أن كلا النظريتين اللتين قمنا بنقدهما في هذا الفصل مبرران معاً بوصفهما يعبران عن جزء من الحقيقة، وبسبب إنكارهما لباقي الحقيقة فإنهما يردان هذه الحقيقة الجزئية لتتحول إلى خطأ.

---

(١) ما يقصده كولنجوود هو الرجوع إلى موقفين يختلفان مع موقفه الخاص، وهذا الاختلاف يعضد موقفه طبقاً لمبدأ «السلب العيني» بمعنى أن كل سلب يتضمن إيجاباً.. ورفضه لهذين الموقفين: التحليلي والنقدي باعتبارهما فلسفتين تعارضان الاستدلال الفلسفي البنائي يعني أن كولنجوود يدافع عن الاستدلال الفلسفي البنائي على نحو ما سيبين في الفصل التالي. (المترجمة).

الفصل الثامن

الاستنباط والاستقراء

الفصل الثامن

الاستنباط والاستقراء

(1)

(1) من المناسب حين نفكر في طبيعة الاستدلال الفلسفي أن نبدأ بسؤال: «هل هو استدلال استنباطي أم استقرائي؟» ويتضمن هذا التساؤل مقارنة الاستدلال الفلسفي بالاستدلال الاستنباطي للعلم الرياضي، وكذلك مقارنته بالاستدلال الاستقرائي للعلوم التجريبية؛ وهذا ما سأحاول عمله، مراعياً التحذير المذكور في الفصل الأول (2.6)[١] لأن مهمتي هنا ليست هي السؤال كيف يتم الاستدلال بالفعل في العلم الرياضي أو في العلم التجريبي؟، لكن مهمتي هي بحث الكيفية التي ينبغي أن يتم بها الاستدلال في الفلسفة.

هناك أشياء ثلاثة يمكن تمييزها في كل استدلال هي: المعطيات التي منها نبدأ الاستدلال، والمبادىء التي نستدل وفقاً لها، ثم نتائج الاستدلال. فالمعطيات في العلم الرياضي هي افتراضات: مثل القول افرض أن أ ب جـ مثلث قائم الزاوية. أما المبادىء فتعرف باسم البديهيات: مثل قولنا: إذا أضيفت كميات متساوية إلى أخرى متساوية

---

(١) يقصد المؤلف هنا التحذير القائم على اعتبار أن النظرية الحديثة في الرياضيات قد غيّرت كل ما يقوله، ومن ثَم فما يقوم كولنجوود بدحضه وإنكاره لا يعني إلا أنه يقاتل شخصاً وهمياً لا قيمة له..غير أن كولنجوود يؤكد أن ما يناقشه ليس هو الرياضيات ذاتها، إنما هو منهج معين كثيراً ما يُستخدم خطأً في الفلسفة، وكذلك الحال فيما يتعلق بالعلم التجريبي، ومن هنا فإن مهمته ليست مما يخص العلم بل هي مهمة الفيلسوف. (المترجمة).

سيكون المجموع متساوياً. ثم النتائج التي يستدل عليها بمعنى أنه يجري البرهنة عليها ويتضح لزومها بالضرورة لزوماً منطقياً كاملاً عن المعطيات وفقاً لمباديء الاستدلال.

(2) تتألف البديهيات الضرورية للعلم الرياضي من نوعين: الأوّل: بديهيات لا تنتمي بصفة خاصة لجسد العلم الرياضي، إنما تنتمي للمنطق: وتلك هي المباديء التي تسير وفقاً لها عملية البرهنة دائماً. ثانياً: هناك أشياء أخرى تنتمي للعلم الرياضي نفسه: ففي هندسة إقليدس ، مثلاً، لا يمكن لخطيّن مستقيمين أن يحصرا مكاناً.

إن البديهيات الأولى أو البديهيات المنطقية هي ضرورية للعلم، إلا أنها ليست جزءاً من العلم. هي ضرورية له بمعنى أنها إن لم تكن صادقة فإن العلم لن يخطو خطوة واحدة إلى الأمام؛ ورغم أنها قد تسمى بالافتراضات المسبقة للعلم، إلا أنها ليست محض فروض. وهي ليست جزءاً من العلم لأنها تنتمي إلى المنطق، ونجاح العلم الذي يفترضها مسبقاً لا يؤكدها. بل التثبت من هذه الفروض أو الاستفهام عنها هو شأن المنطق. وتبدأ حركة البرهان في العلم الرياضي من هذه البديهيات وتسير في اتجاه واحد غير قابل لأن يُعكس irreversible، ويتوقف كل ثقل البرهان على هذه البديهيات بوصفها نقطة انطلاق ثابتة أساسية.

ويشكل النوع الثاني ـ أو البديهيات الخاصة ـ الجزء المميز من العلم. ويعرف بأنه صادق وفقاً للنظرة القديمة إلى العلم الرياضي، إلا أن هذا النوع الثاني يحمل طابعاً يسلم الجميع أنه لا قياس عليه في العلم الرياضي، وهو أنه لا يحتاج إلى برهان ، لأنه واضح بذاته أو معروف أنه صادق دون حاجة لإثبات؛ وليس من الممكن فقط أن نرى صدق هذه البديهيات بهذه الطريقة (لأن الحقائق التي يمكن البرهنة عليها يمكن أحياناً أن تدرك بنوع من الحدس الغامض إلى حد ما، إنها صادقة بالضرورة، رغم أننا لا نرى الآن أي برهان عليها) إنما هذه هي الطريقة الوحيدة التي يمكن من خلالها إدراك صدق هذه البديهيات، حيث لا تفسح مجالاً لأي برهنة أياً كانت. وهكذا تشكل القضايا الصادقة جسد أو مادة أي علم رياضي. وتنقسم هذه القضايا إلى فئتين: ما لا يمكن البرهنة عليه؛ أو البديهيات الخاصة، وما يمكن البرهنة عليه؛ أو النتائج.

إن الخطوط الرئيسية لهذه النظرة لا تتأثر إذا تم إثبات أن البديهيات الخاصة لا تعرف

بأنها صادقة، لكنها مفترضة فقط. فالبديهيات المنطقية لا يمكن افتراضها فحسب، لأنه (كما سبق أن وضحنا في الفصل السادس) ينبغي للقضية الفلسفية أن تكون دائماً حملية؛ فلا يمكن أن نفكر كما لو كانت مبادىء التفكير صادقة فحسب، لأنها إذا لم تكن صادقة ما كان لنا أن نفكر(١) . غير أن البديهيات الخاصة قد ينظر إليها بوصفها افتراضات محضة؛ وينبغي في هذه الحالة أن نقول: إن الجسد التام للعلم يتكون من افتراضات، إلا أن ذلك الجسد ينقسم إلى فئتين: افتراضات أولية أو أساسية، وتسمى بالبديهيات الخاصة، ثم افتراضات ثانوية أو مستنبطة، وتسمى بالنتائج.

(3) للبرهان في أحد الحالتين خاصية أصفها بأنها غير قابلة لأن تُعكس irreversible . فالنتائج تعتمد منطقياً على البديهيات؛ ولا يوجد اعتماد متبادل من البديهيات على النتائج: وموقفنا من البديهيات لا يتأثر بأي حال من الأحوال باكتشاف أنها تؤدي إلى تلك النتائج الجزئية؛ وعلى العكس ، لأننا لا نقبل إلا البديهيات في البداية، فإننا نقبل النتائج التي تؤدي إليها هذه البديهيات.

إن صفة عدم القابلية لأن تُعكس irreversibilty هي صفة ضرورية في العلم الرياضي : فالاستدلال في العلم الرياضي لا يمكن أن يتجه إلا إلى الأمام، أي يتجه من المبادىء إلى النتائج، ولا يمكن أبداً الارتداد في الاتجاه المعاكس، أي من النتائج إلى المبادىء، سواء فهمت هذه المبادىء بوصفها مبادىء خاصة مميزة للعلم الرياضي ذاته، وتشكل جزءاً من هيكله، أو بوصفها مبادىء عامة تنتمي لهيكل المنطق. وحتى نتوخى الحذر من أي سوء فهم، فقد يُلاحظ أنه بالرغم من أن برهان العلم الرياضي لا يمكن أبداً لمبادئه أن تعكس، فقد يكون من الممكن لمعطياته أن تعكس بصفة عامة؛ فمع التسليم بالبديهيات، التي هي ضرورية بالتساوي في الحالتين معاً، فنستطيع أن نبرهن : إما لأن أضلاع المثلث متساوية فتكون زوايا القاعدة متساوية، أو لأن زوايا القاعدة متساوية فإن الأضلاع تكون متساوية.

---

(١) يقصد كولنجوود هنا أن البديهيات المنطقية ليست محض فروض، ولا نستطيع افتراض الصدق فيها فحسب، بل لابد أن تكون صادقة، لأنها لو لم تكن صادقة ما كان لنا أن نفكر، وما كان للعلم أن يتقدم خطوة واحدة للأمام، على عكس البديهيات الخاصة بالعلم نفسه فيمكن أن تكون محض فروض. (المترجمة).

(2)

(4) تشبه الفلسفة العلم الرياضي في مطالبتها بالاستدلال المحكم والمقنع. وكل منهما متشابه في كونه يعمل وفق مبدأ يقول أنه لا ينبغي تأكيد نتائج دون تقديم مبرر مشروع وكاف عليها. ومن الطبيعي إذن أن تحاول المناهج الاستدلالية في الفلسفة تقديم مماثلات معينة شبيهة بالرياضيات؛ إلا أنه لا ينتج عن ذلك أن تكون المناهج الفلسفية ـ أو تكون في أي وقت ـ متطابقة تماماً في كل خطوة مع الرياضيات.

هناك اختلاف واحد ضروري يختفي في حالة الفلسفة وهو قسمة البديهيات إلى بديهيات تنتمي إلى العلم، وبديهيات تنتمي إلى المنطق. فالمنطق فرع من الفلسفة، ولا يُعدّ فرعاً قابلاً للانفصال عن الفروع الفلسفية الأخرى؛ لو أن شخصاً يبحث إحدى مشكلات الأخلاق، استطاع أن يقول: «إن هذه النقطة في مشكلتي يمكنني أن أضعها جانباً تماماً، لأنها نقطة منطقية، وليست أخلاقية». هنا ستؤجل المسألة فقط، لأن الفيلسوف بما هو كذلك ملتزم بدراسة المنطق عاجلاً أم آجلاً. وبالتالي، فإذا جاز للعلوم الأخرى أن تهمل افتراضاتها المنطقية المسبقة، فإن الفلسفة لا يمكنها ذلك؛ ومن ثَّم فليس في الفلسفة نوعان من البديهيات، بل هو نوع واحد فحسب، أعني النوع الذي يشكل جزءاً من هيكلها أو مجموعها.

(5) وهناك اختلاف ثان: ـ فالبديهيات في الفلسفة هي قضايا فلسفية، ولمّا كانت قضايا فلسفية فلابد من تأكيدها على نحو حملي؛ إذ لا يمكن أن تكون افتراضات محض. وقد يعني ذلك ، فيما يبدو، أنها قضايا واضحة بذاتها، أي تشكل المبادىء الأولى لنسق استنباطي أي لفكر لا يمكن أن ينعكس. فهل يمكن الدفاع عن وجهة النظر هذه؟.

إذا كان هناك مَنْ يعتنق وجهة النظر هذه، فالمرء قد يتوقع وجودها في أعمال كبار الفلاسفة الرياضيين في القرن السابع عشر؛ لأنه من المحتمل ألا يجد أي شخص مثل تلك الدوافع أو تلك الصلاحيات لإدخال المناهج الرياضية في الفلسفة مثلما فعل ديكارت وخلفاؤه.

(6) عندما لم يقنع ديكارت بنتائج كافة التفكير النسقي قبل عصره، فقد عزم على أن يبدأ من جديد من البداية، ولم يميز بشكل صريح وضع الفلسفة عن العلوم الأخرى، ـ وكما سبق أن أشرنا في الفصل الأول ـ فإن المنهج الذي أخذ ديكارت على عاتقه أن يعمل به في المستقبل هو منهج يمكن تطبيقه على فروع المعرفة الثلاثة ـ الميتافيزيقا، والعلوم الطبيعية، والعلوم الرياضية ـ دون تمييز بينهم، بالرغم من أنه منهج من المسلَّم به أنه مستمد من الرياضيات . الظاهر، إذن، أن منهج ديكارت يعتبر مثالاً للمنهج الرياضي المطبق في الفلسفة بصرف النظر عن كونه مثالاً رديئاً أو جيداً. لكنّا إذا ما تجاهلنا نظريته في المنهج والتفتنا إلى ممارساته العملية، لوجدنا أن ديكارت حين انهمك بالفعل في العمل الفلسفي، كان فيلسوفاً كُفُوًا إلى حد كبير، أبعد ما يكون عن أن يتجاهل الاختلافات الضرورية بين الاستدلال الفلسفي والاستدلال الرياضي.

إن مبدأة الأول «أنا أفكر، إذن أنا موجود» لا هو حقيقة واضحة بذاتها ولا افتراضاً. ورغم أنه كان نقطة انطلاق لكافة استدلالاته الميتافيزيقية، فإن هذا المبدأ قد تأسس بالفعل ـ في الفقرة التي أعلنه فيها لأول مرة ـ عن طريق البرهان، ويبدو من التحليل أنه برهان من نوع خاص أعطاه كانط فيما بعد اسم الاستنباط الترانسندنتالي. ومع اقتناع ديكارت بأن قسماً كبيراً من معرفتنا الخيالية خاطيء، فقد كرّس نفسه لمهمة تحدي تلك المعرفة بالتفصيل، والشك فيما يمكن الشك فيه. ويستمر ديكارت في قوله: «سرعان ما لاحظت أنه، بينما كنت أريد أن أعتقد أن كل شيء باطل، فقد كان حتماً بالضرورة أن أكون أنا صاحب هذا التفكير، شيئاً من الأشياء»[١].

إن مبدأ الكوجيتو «أنا أفكر، إذن، أنا موجود» Cogito ergo sum في لغة كانط، مستنبط بطريقة ترانسندنتالية في تلك الفقرة التي توضح الشرط الذي توجد فيه تجربة

---

(١) إحالة المؤلف هنا إلى «مقال عن المنهج» لديكارت الجزء الرابع، ويذكر الفقرة المذكورة عالية باللغة الفرنسية ولا أجد حاجة لتكرارها في الهامش أيضاً باللغة العربية قارن: ديكارت «مقال عن المنهج» ترجمة د. محمود محمد الخضيري، الجزء الرابع ص ٢١٣ ـ ٢١٤ . (المترجمة).

الشك بالفعل، وفي هذه الحالة فإن تجربة الشك النسقي هي وحدها الممكنة[1] فلو لم أكن موجوداً ككائن مفكر، فلا يمكنني الشّك. وحتى الشّك في وجودي هو إذن ضمان لوجودي. ومهما كانت نظرية ديكارت الواضحة عن المنهج الفلسفي، فإنه يبين هنا عملياً معنى دقيقاً وكاملاً للاختلاف بين المنهج الفلسفي والمنهج الرياضي.

ومن الظلم لديكارت أن ندعي أنه كان غافلاً عن هذه الحقيقة. فبرنامجه الواضح كما وضعه في كتابه مقال عن المنهج أقرّ فيه دون شك منهجاً واحداً فحسب لإحكام قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم، ولم يحتوي المقال على تلميح باحتمال وجود منهج خاص يتناسب مع مشكلات خاصة للفكر الفلسفي . وقد يكون من الطبيعي أن يستنتج القارىء أن نيّة ديكارت كانت أن يجعل منهج الفلسفة مشابهاً في كل جزئية للمنهج في الرياضيات؛ إلا أنه عندما طبق هذا الاستدلال بالفعل، ودعاه أحد المراسلين بعد ذلك بسنوات لكي يعرض آراءه المتعلقة بمسائل فلسفية معينة «وفقاً لمنهج الهندسة ـ الذي كان محنكاً فيه ويجيده تماماً» ـ أجاب ديكارت بالموافقة على طلبه وهكذا زوّد اسبينوزا بنموذجه الخاص بهيكل نظرية فلسفية تقوم على البرهان الهندسي إلا أنه علّق في الوقت نفسه على ذلك بأن المنهج في أحد جوانبه لا يناسب الميتافيزيقا على خلاف الرياضيات، «والمشكلة الرئيسية هي في إدراك الأفكار الأولى بوضوح وتميز..»[2].

---

(١) راجع مثلاً نقد العقل الخاص التحليل الترانسندنتالي ـ الفصل الثاني فقرة ١٤، الجزء الأول ص ٩٣، والجزء الثاني ص ١٢٦: يترتب على ذلك أن الوحدة الموضوعية للمقولات المنطقية بوصفها مفاهيم قبلية تستند إلى أن التجربة وحدها ممكنة (وفقاً لصور الفكر). ويمكن تطبيق نفس المنهج على المبادىء الواردة في : الجزء الأول ص ١٤٨ ـ ١٤٩ ، والجزء الثاني ص ١٨٨؛ «والمبادىء القبلية لا تحمل هذا الاسم فقط لأنها تتضمن أسباب الأحكام الأخرى (أعني أنها نقاط انطلاق للاستدلال)، بل كذلك لأنها تجد أساسها في المعارف العقلية الأعم والأعلى ، (أعني: لا يمكن برهنتها استنباطياً). فهذه الخاصية لا تستند كلية على برهان... (هذا البرهان الضروري يمكن الحصول عليه) من مصادر ذاتية لإمكانية معرفة الموضوع.

(٢) الاعتراضات الثانية (الأعمال، نشر سيمون، ص ١٦٠)؛ إجابات عن الاعتراضات الثانية (المرجع السابق، ص ١٨٢) (المؤلف).

(7) ربما لم يدرك أحد الحجم الكامل لتلك المشكلة إلى أن استيقظ كانط من سباته الدوجماطيقي؛ غير أن خلفاء ديكارت العظام لم يهملوها على الإطلاق، حيث كان ديكارت دائم التفسير لقواعده في ضوء ممارساته. ويختلف «المنهج الهندسي» عند اسبينوزا عن منهج الهندسة في نفس النقطة التي لفت فيها ديكارت انتباه مراسله. ولكي يؤكد اسبينوزا إدراكه الخاص لهذه النقطة، فقد ضمّ البرهان الأنطولوجي (الوجودي) عند أنسلم كله ـ كما أعاد تقديمه ديكارت ـ في شكل معان تمثل «تعريفه الأول» أي الجملة الافتتاحية في كتابه علم الأخلاق. وعندما يكتب اسبينوزا يقول: «أعني بعلّة ذاته، ما تنطوي ماهيته على وجوده، وبعبارة أخرى: ما لا يمكن لطبيعته أن تُتصور إلا بوجوده»(١). إن اسبينوزا يقوم هنا بعمل شيء مختلف تماماً عن تعريف مصطلحاته الهندسية وعبارته ليست تعريفاً إنما هي مبرهنة: أي أنها موقف فلسفي، كما يعرف جيداً، هي موقف نوقش وقابل للمناقشة.

ولقد فعل ليبنتز الشيء نفسه، فقد بدأ كتابه الموجز المحكم «المونادولوجيا Monadology» بجملتين لهما مظهر التعريف والبديهية، وكلتاهما يبينان تصور الجوهر غير الممتد وغير القابل للقسمة،(٢) إلا أن ليبنتز كان يعرف وأوصى قرّاءه أن يتذكروا أن ذلك كان تصوراً أثار عدداً كبيراً من أكثر المشكلات قدَماً وإثارة للجدل والخلاف في الفلسفة، وهو ـ مثله مثل اسبينوزا ـ لم يبدأ رسالته بتعريف مصطلحاته كعالم رياضيات إنما قام بوضع نسق ميتافيزيقي كامل بكلمات قليلة، وليس بتقرير بديهية واضحة بذاتها، إنما بإثبات مبرهنة مثيرة للخلاف الشديد.

---

(١) الأخلاق: الجزء الأول، التعريف رقم (١) (المؤلف).

وراجع ترجمة الدكتور جلال الدين سعيد «علم الأخلاق لأسبينوزا» ، دارا لجنوب للنشر ـ تونس ، ص ٢٩ (المراجع).

(٢) ١ ـ «الموناد الذي أتحدث عنه هنا، ليس شيئاً سوى جوهر بسيط يدخل في مركبات؛ ومعنى أنه بسيط هو أنه لا يتكون من أجزاء».

٢ ـ «ويجب أن يكون هناك جواهر بسيطة، طالما أن هناك مركبات، لأن المركب ليس شيئاً آخر سوى تجميع لجواهر بسيطة». (المؤلف).

(8) ومن ثمّ فعندما أعلن كانط أن الفلسفة يمكن الا تتضمن أيّة بديهيات، وأن مبادئها الأولى تتطلب برهاناً، وإن كان برهان من نوع خاص؛ وعندما هاجم ـ بالتفصيل ومن حيث المبدأ ـ استخدام المناهج الرياضية في الفلسفة، فقد انتهى إلى أن استخدام هذه المناهج لن يؤدي إلى شيء غير «بيوت من ورق»[١]؛ ولقد أشار هيجل ـ متابعاً كانط إلى أن الفلسفة كانت في موقف خاص يجعلها تلتزم بتبرير نقطة بدايتها[٢]؛ ولم تكن تلك الخلافات جديدة: وإذا كان الكانطيون ـ خلال ممارساتهم ـ قد خرجوا إلى حد ما عن المنهج الذي سار عليه الديكارتيون، متحملين مزيداً من الآلام لتحاشي أخطار تنشأ عن التشابه الشديد جداً بين الفكر الفلسفي والفكر الرياضي، فإنهم كانوا يؤكدون فقط الاختلافات التي لم يتجاهلها الديكارتيون تماماً، رغم أنهم قد تغاضوا عنها (عن هذه الاختلافات) في نظرية المنهج، إلا أنهم أغفلوا بعضاً من مضامينها أثناء الممارسة.

(3)

(9) لكن ما الذي يمكن أن يعنيه القول بأن على الفلسفة أن تبرر نقطة بدايتها؟، من الواضح أنها لا تعني ضرورة أن توجد فلسفة تمهيدية مزودة بمهمة تبرير المباديء، قبل أن تبدأ الفلسفة الأساسية عملها. إن ذلك يشبه القول بأن العالم يرتكز على فيل، وأن الفيل يستند على سلحفاة: تلك عملية كما وجدها كانط لا تفسر بشكل كاف تسمية الفيل

(١) كتاب «نقد العقل الخالص» الجزء الأول ص 727، الجزء الثاني ص 755 . يذكر كولنجوود هنا باللغة الألمانية ما ذكره عاليه ولا حاجة لتكراره مرة أخرى بالعربية (المترجمة).

(٢) يقول هيجل: «تفتقر الفلسفة إلى ميزة تتمتع بها العلوم الأخرى، فهي لا تستطيع كهذه العلوم أن تقيم موضوعاتها على ما يسلم به الوعي... كما أنها لا تستطيع أن تزعم أن منهجها في المعرفة ـ مقبول سلفاً». موسوعة العلوم الفلسفية ـ الفقرة الأولى من ترجمتنا العربية ص ٤٩ ، نشرة مكتبة مدبولي عام ١٩٩٦ (المراجع).

بالميتافيزيقا وتسمية السلحفاة بالدراسة التمهيدية النقدية أو الترنسندنتالية. وإذا كان لابد من تبرير المبادىء الأولية للفلسفة، فينبغي أن تُبرّر بالفلسفة نفسها.

لا يمكن أن يحدث ذلك إلا إذا كانت حجج الفلسفة ـ بدلاً من أن تتخذ اتجاهاً لا يمكن عكسه من المبادىء إلى النتائج ـ تتخذ اتجاها يمكن عكسه؛ أي أن المبادىء تقوم على النتائج، والنتائج تقوم على المبادىء بطريقة تبادلية. غير أن حجة من هذا القبيل، تركز فيها (أ) على (ب) ، وتركز (ب) بدورها ـ بالتبادل ـ على (أ)، هي دور فاسد. هل ننتهي من ذلك إلى أن الفلسفة في مأزق أو إحراج منطقي بين: إما أن تتخلى عن هذه الوظيفة المميزة وتتكيف مع نموذج العلم الرياضي الذي لا يمكن عكسه، أو أن تفقد القدرة على الإقناع بهذا البرهان الدائري؟.

(10) يكمن حلّ هذا الإحراج في طابع الفكر الفلسفي ذاته الذي أشرتُ إليه سابقاً أكثر من مرة: وهو المبدأ السقراطي الذي يعني أن الاستدلال الفلسفي لا يؤدي إلا إلى نتائج قد سبق لنا معرفتها بمعنى ما من المعاني. وكل مدرسة من مدارس الفكر الفلسفي قبلت هذا المبدأ، واعترفت بأن الفلسفة لم تجعلنا نعرف، مثل العلوم الرياضية أو التجريبية، أشياء كنا ببساطة نجهلها، بل جعلتنا نعرف بطريقة مختلفة أشياء كنا نعرفها بالفعل بطريقة ما؛ وهذه المعرفة تلزم حقاً عن افتراضاتنا؛ لأنه لو تداخلت أنواع الجنس الفلسفي، فإن التمييز بين ما نعرفه وما نجهله ـ وهو الذي ينطوي في الموضوعات غير الفلسفية على فئتين من الحقائق يطرد بعضها بعضاً بالتبادل ـ وهو يعني في الموضوع الفلسفي أننا قد نعرف ولا نعرف الشيء نفسه؛ وتلك مفارقة تختفي في ضوء فكرة سُلّم أشكال المعرفة، حيث أن وصولنا إلى معرفة ما؛ يعني أننا نصل إلى أن نعرف بطريقة مختلفة وبطريقة أفضل.

إذن تأسيس قضية في الفلسفة لا يعني تحويلها من فئة أشياء مجهولة إلى فئة أشياء معلومة، إنما يجعلها معروفة بطريقة مختلفة وبطريقة أفضل. فالطريقة الرديئة نسبياً مثلاً لمعرفة شيء ما تحدث إذا ما لاحظنا فقط أنه كذلك دون أن نفهم لماذا هو كذلك؛ فالطريقة لمعرفة الأشياء يجب أن تكون عن طريق الملاحظة والفهم معاً؛ ولو كانت رؤية وقائع معينة

في ضوء مبادىء معينة تجعلنا نفهم الوقائع وفي الوقت نفسه يتكون لدينا تأكيد واضح للمبادىء، فإن ذلك يُعدّ كسباً لمعرفتنا على الصعيدين: صعيد المبادىء وصعيد الوقائع.

(11) هنا يكشف الفكر الفلسفي عن تباينه مع الفكر في العلوم الرياضية. إن معرفتنا بأن المربع المنشأ على وتر المثلث القائم الزاوية يساوي مجموع المربعين المنشأين على الضلعين الآخرين معرفة تعتمد على برهان. وهناك حالات ـ كما سبق أن لاحظنا ـ أدركنا فيها النتيجة بطريقة حدسية دون أي برهان؛ إلا أن الطبيعي أن يكون البرهان هو مصدرنا الوحيد للتأكد من أن النتيجة صادقة. والأمر ليس كذلك في الفلسفة؛ فإننا نعرف ذلك بشكل طبيعي دون أي برهان على الإطلاق؛ والخدمة التي يقدمها لنا البرهان هي الا يؤكد لنا أن ما نعرفه هو هكذا، إنما أن يوضح لنا لماذا هو كذلك، ومن ثمَّ يُمكّننا من أن نعرفه على نحو أفضل.

ومن ثم فالظاهر أن معظم المذاهب الفلسفية الاستنباطية ـ مثل: مذهب اسبينوزا ـ لا يمكن أبدًا أن تكون استنباطية بالمعنى الذي تكون عليه الهندسة استنباطية. إن اسبينوزا لم ينتظر حتى يعرف أن «مَنْ تخيّل هلاك ما يكره كان مسرورًا» عن طريق إقامة البرهان عليها في كتابه «الأخلاق»، (الكتاب الثالث ـ القضية رقم ٢٠)، بل على العكس لقد عرف ذلك، وربما عرف جميع القضايا الأساسية الأخرى التي يحتوي عليها كتابه «الأخلاق»، قبل أن يتصور فكرة وضعها في مذهب، أو قبل أن يجد لها براهين مستمدة من عدد صغير من المبادىء الأولى. إن نتيجة تشييد مذهبه الأخلاقي ـ وهذا يصدق على المذاهب الفلسفية بصفة عامة ـ هو أنه عرض علينا معرفة لكل مترابط منظم ومعقول لما كان في جوهره معروفاً بالفعل قبل أن تبدأ عملية التفلسف.

(12) إذا كانت الفلسفة تختلف عن العلم الرياضي بهذه الطريقة ـ فتوقعنا، كما يمكن أن نسميه، لنتائجها عن طريق تجربة تتضمن بالفعل نتائجها قبل أن تبدأ استدلالها ـ وسوف يتلو ذلك اختلافات أخرى: الاختلاف الرئيسي هو أن النتائج في الفلسفة يمكن مراجعتها بتلك التوقعات، وعن طريق هذا الفحص يمكن التحقق من صحة المبادىء الموجودة في

عملية الاستدلال. ولو صحّ ذلك، فإن اتجاه البرهان فيما يتعلق بالمبادىء والنتائج يمكن أن يُعكس، ويتأسس كل منهما بالالتجاء إلى الآخر، لكن ذلك ليس دوراً فاسداً، لأن كلمة تأسيس هنا تعني الارتقاء إلى درجة أعلى من المعرفة: فما كان ملاحظة محضة هو الآن لا يُلاحظ فقط إنما يُفهم أيضاً؛ وما كان مبدءاً مجرداً فقط أصبح التحقق من صدقه يتم بالاحتكام إلى الوقائع.

إن هذا التصور للفلسفة ، بوصفه إعادة تأكيد لمعرفة سابقة نمتلكها بالفعل قبل أن نبدأ عملية التفلسف، يثير مشكلات معينة، ويتطلب هذا التصور تعديلات وتطويرات معينة قبل أن يكون من الممكن النظر إليه على أنه يوثق به من الناحية العقلية. وفي غضون ذلك، فإن مضمونه الرئيسي من حيث نظرية منهج الاستدلال في الفلسفة يمكن أن نلخصه على النحو التالي:ـ

لو كان جوهر المعرفة الفلسفية معروفاً لنا قبل أن يبدأ الاستدلال الفلسفي ـ مهما كان غامضاً ومشوشاً ـ فلن يكون غرض ذلك الاستدلال شيئاً آخر سوى تقديم هذه المعرفة في شكل جديد؛ وسيكون شكلاً معقولاً، أي سيكون شكلاً لمذهب بُني وفقاً لمبادىء معينة. والفيلسوف الذي ينشر مثل هذا المذهب لا يغزل نسيجاً لأفكار من أعماق ذهنه؛ بل يقدم لنا نتائج تجربته الخاصة، ونتائج تجارب الآخرين في هيئة عقلية منظمة؛ وهو في كل خطوة من خطوات برهانه، بدلاً من أن يطرح سؤالاً واحداً فقط، كما يحدث في العلم الرياضي، مثل «ماذا يلزم بالضرورة عن المقدمات»؟ فإن عليه أن يطرح سؤالاً آخر هو : «هل تلك النتيجة تتفق مع ما نجده في التجربة الفعلية؟». هذا الاختبار إذن هو جزء أساسي من الاستدلال الفلسفي، وأي برهان لا تخضع نتيجته لمثل هذا السؤال يعتبر معيباً من الناحية الفلسفية.

(4)

(13) أخذنا هذا الحديث بعيداً عن تصور الفلسفة بوصفها علماً استنباطياً. فلم يعد

برهان الفيلسوف معلقاً بثقله الكامل عند نقطة البداية، كما نراه الآن، وإنما هو مدعومٌ في نسيجه عن طريق الرجوع إلى التجربة. أيعني ذلك أن البرهان الفلسفي في النهاية مؤسس على وقائع؟ هل الفلسفة ليست سوى نظرية تقوم على الملاحظة والتجربة، وباختصار، هل هي علم تجريبي؟ لكي نجيب عن هذا السؤال، لابد أن ننظر في معنى الاستدلال في العلم التجريبي.

يسعى الاستدلال الاستقرائي للوصول إلى قضايا كلية من خلال فحص الوقائع الفردية. فهذه الوقائع الفردية هي المعطيات؛ والقضايا الكلية هي النتائج؛ وهناك أيضاً المبادىء التي يسير عليها البرهان. ونحن نعرف المعطيات تجريبياً عن طريق الإدراك الحسي أو السجلات التاريخية الخاصة بالإدراك الحسي في الماضي. أما النتيجة ينبغي أن تكون حاضرة في صورة فرض في بداية العملية الاستدلالية، فرض يتم اختباره عن طريق خلق علاقة بينه وبين المعطيات. ويتم وضع هذا الفرض في البداية بوصفه إمكانية فقط؛ والهدف من هذه العملية هي تحويله إلى ترجيح، وكلّما كان مرجحاً أكثر، كان أفضل. وقد يصبح الفرض على درجة عالية جداً من الترجيح يكاد - لأغراض عملية - يقترب من اليقين. غير أن هناك حداً فاصلاً يفصل أعلى درجات الترجيح عن اليقين بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، وذلك الحدّ لا يمكن أن تتخطاه فروض الاستدلال الاستقرائي مطلقاً. هذه هي إجابة السؤال: ما معنى كلمة يؤسس؟ إنها تعني في العلم التجريبي أن يؤسس قضايا مرجحة.

وتبدأ المعطيات - وعلى العكس - بأنها مؤكدة، ولا يمكن أن تصبح شيئاً آخر. ولا تضيف العملية الاستقرائية شيئاً إلى هذا اليقين، ولا تنقص منه شيئاً. وتستند المعطيات بالكامل على الملاحظة. صحيح أن هناك أخطاءً تحدث أثناء الملاحظة، وأن الصراع بين الملاحظة المفترضة، والاستقراء القائم قد يؤدي إلى تصحيح مثل هذا الخطأ؛ إلا أن الصراع لو استمر قائماً، فلا شك أن أحدهما يجب أن يفسح الطريق للآخر. إن مهمة الاستقراء هي أن يتطابق مع الوقائع؛ فهذه الوقائع لا تعتمد قط على الاستقراء ، وإنما هو الذي يعتمد عليها.

(14) مبادىء الاستقراء ـ كمبادىء العلوم الرياضية ـ نوعان. بعضها مبادىء منطقية خالصة حيث تبدأ في شكل وجود يقيني مؤكد ولا يمكن بأية حال أن يكون أكثر أو أقل من ذلك مع تقدم عملية الاستقراء . والبعض الآخر من هذه المبادىء عندما نفحصه يثبت لنا أنه ليس افتراضات فحسب، وإنما هي افتراضات تحمل قدراً ضئيلاً من المعقولية الداخلية، أو أنها ليس بها شيء من هذه المعقولية على الإطلاق؛ وكل ما نستطيع أن نقول عنها هو أننا لم نعرف عنها أنها غير صادقة، ومن المفيد أن نفترضها. والنوع الأول من هذين النوعين من المبادىء تفترضه سلفاً، من الناحية المنطقية، جميع طرق الاستقراء، وبناء عليه لا يمكن أن تتأسس مبادىء النوع الأول عن طريق الاستدلال الاستقرائي. ولا يمكن من ناحية أخرى أن يكفي البرهان الاستقرائي لتأسيسها، ولما كانت مبادىء منطقية فلابد أن يتم إثباتها بطريقة حملية، وكما سبق أن رأينا، لم تزد نتائج الاستقراء عن كونها مرجحة قط.

النوع الثاني من المبادىء (على سبيل المثال، القول بأن المستقبل من المرجح أن يشبه الماضي، أو أن الشيء المعروف من المحتمل أن يشبه المجهول)، هي افتراضات ضرورية لازمة لو كان لنا أن نثبت ـ كما نفعل دائماً في التفكير الاستقرائي ـ أن بعض (س) هو(ص) إذن من المحتمل أن كل (س) هو(ص). إلا أن هذه المبادىء تتأكد بدون شك بالاستنباط الناجح للحجج المؤسسة عليها. وما لم نفترض هذه المبادىء فلن نتمكن من استنباط حجج من هذا النوع على الإطلاق؛ إلا أنه مهما كان طول الطريق الذي نسلكه لاستنباط هذا النوع من البراهين ومهما كان نجاحه، فإننا نعلم دائماً أن هذه الافتراضات هي افتراضات وليست أكثر من ذلك. فالذي يزيد عن طريق نجاح بحوثنا الاستقرائية ليس هو ترجيح تلك المبادىء كالقول بأن المستقبل يشبه الماضي، إنما الذي يزيد من هذا النجاح هو ترجيح مثل هذه الفروض كالقول بأن التخمير يحدث بفضل الكائنات الحيّة الدقيقة. ولا تظهر المبادىء أبدا كنتائج ، حتى في المعنى المُعدّل الذي توجد فيه النتائج في التفكير الاستقرائي.

وبناء عليه فالحركة المنطقية للفكر الاستقرائي غير قابلة لأن تُعكس بالمعنى نفسه

الموجود في العلوم الرياضية. وفي المقابل لا تتلقى بدورها المباديء التي يستند عليها الاستقراء أي دعم من عملية الاستقراء نفسها. فهي إما أن تكون يقينية ومؤكدة من البداية حتى النهاية، أو أن تكون افتراضات محضة من البداية حتى النهاية.

رغم أن عملية التفكير في العلوم الرياضية لا يمكن أن تعكس فيما يتعلق بمبادئها، فقد تكون قابلة للعكس فيما يتعلق بمعطياتها . فالبرهان الاستقرائي من هذه الزاوية ليس من الممكن عكسه؛ لأن معطياته هي ما هي عليه لأنها تتميز بأنها وقائع مدركة بالحس، بالرغم من أننا يمكن أن نستنتج وجود واقعة غير ملحوظة من أسباب مؤسسة استقرائياً عن طريق دراسة وقائع مشابهة، لكننا نستنتجها فقط ولا ندركها، (معنى أن تستدل هو أن تقيم قضايا مرجحة على نحو ما يحدث دائماً في سياق الفكر الاستقرائي).

(15) إذن بالرغم من وجود تشابه بين المعرفة الأولية المتعلقة بموضوع الفلسفة ـ الذي يكون لدينا قبل بداية عملية التفلسف، وبين معطيات الواقعة المؤسسة عن طريق الملاحظة والتجربة اللذان نعرفهما عند بدأ أي بحث استقرائي ـ فإن هناك اختلافات مهمة بين الموضوعين: ـ

أولاً: تشكل المعرفة الأولية في الفلسفة جوهر المعرفة النهائية،أي المادة التي يتأسس عليها النسق أو المذهب. والقضية نفسها التي عرفنا صدقها في البداية يعاد إثباتها ببراهين داخل جسد النسق أو المذهب. أما في العلوم التجريبية فالمعرفة الأولية ليست هي المادة التي تشيد منها النظرية، إنما هي الأساس الذي تبني عليه النظرية؛ فلا تحتاج نظرية الأعاصير الحلزونية (أو الزوبعة الدوارة) مثلاً إلى جهاز قياس الضغط الجوي أو القيام بملاحظات أخرى يعتمد عليها هذا العرض.

ثانياً: تتألف المعرفة الأولية في العلوم التجريبية من وقائع فردية individual facts أما في الفلسفة، فبما أن المعرفة الأولية متجانسة مع النتائج ـ وإلا فلا يمكن للنتائج أن تشكل معرفة أولية ترتقي إلى درجة أعلى ـ وبما أن النتائج هي قضايا كلية، فالمعرفة الأولية يجب أن تتشكل أيضاً من قضايا كلية. وهكذا لا يمكن أن تكون معطيات الفلسفة محض

وقائع بمعنى أن تكون أحداثاً فردية، أو موضوعات فردية، أو أفعالاً فردية أو نحو ذلك؛ إنها دائماً كلية، على سبيل المثال، في الحالة المأخوذة من اسبينوزا[١]. فالمعرفة التي نسبناها إليه قبل أن يبدأ عملية التفلسف النسقي لم تكن واقعة فردية «كذا وكذا، من يكره كيت وكيت من الأشياء، ويتخيل هلاكها يكون مسروراً»، لكنها قضية كلية تقول: «كل شخص في هذه الظروف يكون مسروراً».

ثالثاً: إن معطيات العلم التجريبي، بوصفها مشاهدات طبيعية فإنها وقائع فردية، يتم فهمها عن طريق الإدراك الحسي؛ إلا أن معطيات الفلسفة لا يمكن فهمها عن طريق الإدراك الحسي إذ أنها قضايا كلية؛ أي يجب أن تُدرك عن طريق شيء ما في الطبيعة نسميه التفكير، وهو شيء يتميز عن الإدراك الحسي. وبناء عليه لو قلنا أن المعرفة الأولية التي تعتمد عليها الفلسفة بوصفها معطيات لها يتم التوصل إليها عن طريق التجربة، فينبغي أن نضيف أن مصطلح التجربة في هذه الحالة يحمل معنى خاصاً: ليس هو تجربة الشخص الذي يُدرِك بالحواس، بل تجربة الشخص المفكر.

(16) وهكذا فإن المعرفة الأولية أو المعطيات في الفلسفة تختلف أتم الاختلاف عن المعرفة الأولية أو المعطيات الخاصة بالعلوم التجريبية: تختلف من حيث علاقتها بمسار الاستدلال، تختلف في تكوينها الخاص، كما تختلف في الطريقة التي بها نعرفها. إلا أن الاختلافات لا تنتهي عند هذا الحد. لأن ما نجتاز هذه المعرفة، كلما تقدم تفكيرنا، يختلف كذلك.

في العلوم التجريبية نبدأ بإدراك أن الوقائع على النحو الفلاني، ثم نتابع ذلك بتشكيل نظرية عن السبب الذي يجعلها على ما هي عليه، لكننا عندما نضيف هذه النظرية الجديدة إلى الوقائع القديمة فإننا لا نصل إلى معرفة الوقائع بطريقة مختلفة، إننا نصل فقط إلى أن يكون لدينا في أذهاننا شيئاً جديداً بجانب المعرفة القديمة ـ إنه رأي جديد، لأنه ليس معرفة

---

(١) يقصد عبارة اسبينوزا السابقة: «من تخيّل هلاك ما يكره كان مسروراً» التي يعرفها المرء قبل أية براهين... الخ.

بالمعنى الدقيق، طالما أنه ليس يقيناً على الإطلاق ـ وهذه العملية هي نوع خاص من التراكم. لكن المعرفة في الفلسفة (ويمكن استخدام كلمة المعرفة هنا) معرفة الأسباب التي تجعل الأشياء على ما هي عليه تختلف عن معرفة الأشياء على نحو ما هي عليه. وتضيف المعرفة الجديدة كيفية جديدة للمعرفة القديمة؛ وفي رؤية لماذا تكون الأشياء هكذا، فإننا لا نضيف جزءاً من المعرفة إلى جزء آخر فحسب، لكننا نحاول معرفة القديم على نحو أفضل. ومعرفتنا ليست ببساطة تراكماً، وإنما هي تطور؛ إنها تحسين بالإضافة إلى أنها في ازدياد، كما أنها توسيع وتقوية لذاتها في وقت واحد.

(17) وبالتالي فهناك اختلاف مواز في نتيجة العملية الاستدلالية، تلك النتيجة التي يؤسسها البرهان. ففي حالة العلم التجريبي تصبح النتيجة شيئاً جديداً مختلفاً عن المعطيات، وتُضاف إليها؛ أما في حالة الفلسفة، فالنتيجة هي المعطيات ذاتها، مطوَّرة في شكل جديد، شكل أكثر عقلانية. ومُحصّلة العملية الاستقرائية في العلم التجريبي هي موقف لفرض غامض إلى حد ما، وخارج عن الوقائع التي يعتمد عليها، مثله مثل ظل الجبل الذي يطرح سحابة؛ غير أن النظرية في الفلسفة التي تنبثق من دراسة الوقائع ليست افتراضاً محضاً، بل هي الوقائع نفسها أكثر كمالاً في الفهم، ويرتبط الشيئان بعضهما ببعض مثلما يرتبط جبل يُرى بمفرده ويُرى أيضاً في مكانه ضمن الكتلة الجبلية التي هو جزء منها.

(5)

(18) ومن ثم فالقول بأن نتائج الفلسفة لابد من مراجعتها بالإلتجاء إلى التجربة، هو قول له قيمة إذا ما قصد به إشارة إلى الطريقة التي يختلف بها الاستدلال الفلسفي عن الاستدلال في العلوم الرياضية؛ وإلا فهو قول مضلل إذا ما أُخذ على أنه يعني أن العلاقة

بين النظرية والتجربة في الفلسفة تشبه تلك العلاقة الموجودة بينهما في العلم التجريبي . ففي الفلسفة يوجد اتصال أو استمرار بين التجربة والنظرية؛ فالنظرية ليست شيئاً غير التجربة نفسها، في عموميتها التي تتمسك بها، وبارتباطاتها وتناقضاتها التي برزت إلى نور الوعي. فالتجربة تتطور بالفعل لتتحول إلى نظرية، وتظل النظرية تجربة؛ وإذا كان ينبغي اختبار النظرية بالاحتكام إلى التجربة، فالتجربة بدورها يمكن أن تكتمل بالاستنباط من النظرية، وقد عُرف عن الفلاسفة أنهم حاولوا سبر أغوار التجربة حيث لا أحد غيرهم قد قطع شوطاً في ذلك. إلا أن هذه الإفادة تبالغ في تأكيد الفصل بين النظرية والواقعة، مع أنهما في الفلسفة لا تنفصلان على الإطلاق، لكن بينهما تمايز من ذلك النوع الذي درسناه في الفصل الثالث، وهو تمايز بين تصورات معينة للجنس نفسه ـ أي للمعرفة الفلسفية ـ مصاغة في سُلّم للأشكال.

(19) وهكذا حين نميز ـ كما فعلنا في حالة اسبينوزا ـ المعرفة التي يهتم فيها الإنسان بالمسائل الأخلاقية قبل أن يبدأ التفلسف عن تلك المعرفة التي تحولت بفعل التفلسف إلى مذهب منظم ، وهي المعرفة المفترض أنها غير فلسفية أو أنها سابقة على المعرفة الفلسفية والتي منها بدأت عملية التحول فهي تُعدّ فقط ـ بمعنى نسبي ـ معرفة غير فلسفية. إنها معرفة فلسفية على نحو أقل من ذلك الذي تتطور إليه، لكنها ليست غير فلسفية بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة أو على نحو مطلق. ولو قلنا أنها معرفة غير فلسفية، فإننا نستخدم اللفظ «غير فلسفي» هنا كما نستخدم «غير منطقي» نصف به الحجة غير السليمة، ولا نعني بذلك أن الحجة لا تنطوي على منطق، إنما نعني أنه منطق غير كاف، وأن هذا العيب يضعف ما يكون عليه المنطق. ولذلك، قبل أن يبدأ الناس الاشتغال بالتفلسف بصفة عامة، فإن المعرفة السابقة لديهم كانت بالفعل حافلة بعناصر فلسفية؛ إنها معرفة لا تصل عند نقطة الصفر في سُلّم المعرفة، لأنه لا توجد نقطة صفر في السُلّم؛ فهي على الأقل أدنى وحدة في السُلّم.

(20) إن ذلك يعطي معنى جديداً للعلاقة بين «نتائج» التفكير الفلسفي و«التجربة»

التي تتأسس عليهـا هذه النتائج والتي يتم الاحتكام إليهـا لمراجعة النتائج. وهذان التعبيران (التجربة والنتـائج) هما اسمان لأي مرحلتين متـعاقبتين في سُلّم أشكال المعرفة الفـلسفية. فما يسمى بالتجربة قد يكون أية مرحلة في هذا السُلّم؛ وهي في ذاتها، كما يجب أن تكون كل تجربة إنسانية، تتخللها العناصر الفلسفية؛ إلا أنها عناصر فجّة وغير عقلية إذا ما قورنت بالمرحلة التي تعلوها، والتي تتطور فيهـا هذه العناصر الفلسفية تطوراً أكثـر اكتمالاً عن ذي قبل.

إذن القول بأن النظرية يجب مراجـعتها بالالتجـاء للتجربة، يشبه قولنا أن مـا هو أكثر عقلانية لابد أن يبرهن عقلانيته بتطابقه مع الأقل عقلانية، والذي يبدو مثل انتقال الإعجاب من فيليب Philip الرزين إلى فيليب السكير. إلا أن ما يتم الاستفسار عنه في مرحلة أعلى ليس هو ما يجب أن يتفق ببساطة مع مرحـلة دنيا، إنما هو ما يجب بالأحرى أن يفسره على الأصح: أي يعيد مادته في صورة جـديدة، تتصل قليلاً بالقديمة بوصفها واقعة مـضافاً إليها أسباب تهـيىء لها الاتصال بالواقعـة الجرداء. وبالتالي، حينما نـستفسر عـما إذا كان هناك نظرية أخلاقـية تتفق مع التجـربة الأخلاقية فـإننا نستفـسر هنا عما إذا كـانت النظرية تجعل التجربة الأخلاقية التي نحوزها فعلاً معقولة وواضحة.

(21) عند كل مرحلة من مراحل السُلّم هناك معطيـات أو مادة للتجربة، وهي المرحلة التي يتم الوصول إلـيها بالفـعل؛ كما توجـد مشكلة تتعلق بمـهمة تفسير هذه التـجربة عن طريق تأسيس نظرية لهـا، تلك النظرية التي لا تُعدّ شيئـاً سوى التجربة نفسـها التي وصلت بفعل الفكر الجاد إلى مستوى أعلى من العقلانية Rationality. وإنجاز هذه المهمة ليس إلا استـمراراً لعملية قـد بدأت بالفعل من قبل؛ ولم تحـدث هذه العملية إلا بالتـفكير الذي به وصلنا إلى المرحلة التي نقف عندها، لأن التجربة التي نعتمـد عليها في عملية التفلسف هي تجربة عـقلانية سـابقة؛ لذلك فـإن سبب استـمرارنا هو التزامنا بالـفعل بهذه المهـمة. إلا أن التفكير الجديد والجاد ينبغي أن يكون فكراً من نوع جديد؛ تظهر فيه مبادىء جديدة، وذلك يعطي معـياراً من خلاله يتم إحـلال مبادىء جـديدة خلفاً للمبـادىء المتضمنة في التـجربة السابقة. وهكذا فإن المرحلة التي توصلنا إليها أخيراً، والتي تعتبر نظرية، هي الآن نظرية يتم

نقدها وتفنيدها؛ وما يقف بثبات (أمام النقد والتفنيد) ليس هو حقيقتها كنظرية، إنما هو الواقعة التي توصلنا إليها بالفعل، والتي خبرناها بالفعل. ونحن عندما ننقدها ونرفضها كنظرية فإننا نصدق عليها ونفسرها بوصفها تجربة.

(22) هذه إذن هي الطبيعة العامة للاستدلال الفلسفي. ولقد كانت النظرية النقدية لهذا الاستدلال صحيحة حتى الآن، فهي تعتمد باستمرار وبصفة أساسية على الدحض والتفنيد، ومهما تكن النظرية التي نعرضها إيجابية، فإن الخطوة التالية للفلسفة هي دحض هذه النظرية ـ أي تدميرها بوصفها نظرية ـ وتركها تقف كتجربة فحسب، إلا أن هذا الرأي لا يعي إلا الجانب السلبي من العملية الاستدلالية؛ ويغفل الجانب الإيجابي، أي أنه يغفل ضرورة إيضاح وتفسير تلك التجربة بالرجوع إلى المبادىء الجديدة المتضمنة في العملية النقدية نفسها.

لقد كانت النظرة التحليلية صحيحة حتى الآن، وهي التي تقول أن كل حركة للفكر الفلسفي تبدأ بمعطيات هي بالفعل معرفة، ونستمر في تفسير ما تعنيه هذه المعرفة. ولا تكون هذه النظرة خاطئة إلا لأنها تنسى أننا عند تفسير معرفتنا، فإننا نصل إليها بطريقة مختلفة، ولاتظلّ المعطيات نقطة ثابتة، لكنها تتطور بالتحليل، ومن ثُم تتلاشى في شكلها الأصلي، لكنها تعاود الظهور مرة أخرى في شكل جديد.

من الصواب أن نصف الفكر الفلسفي بأنه استنباطي، لأنه عند كل مرحلة من مراحل تطوره يعبر ـ من زاوية مثالية على الأقل ـ عن نسق كامل مؤسس على مبادىء ومتصل من خلال نسيجه بروابط منطقية صارمة؛ إلا أن هذا النسق أكبر من أن يكون نسقاً استنباطياً، لأن مبادءه عرضة للنقد وينبغي أن يتم الدفاع عنها عن طريق نجاحها في تفسير تجربتنا.

ولأن الفلسفة دائماً تشكل محاولة لإدراك وتمييز المبادىء التي تتخللها التجربة وتجعلها كلاً منطقياً، لهذا السبب من الصواب أن نسميها استقرائية؛ إلا أنها تختلف عن العلوم الاستقرائية لأن التجربة التي تؤسس عليها نظرياتها هي نفسها تجربة حياة عقلية، تُنظِّر وتُفلسف. وبالتالي، لما كانت المعطيات التي تبدأ منها الفلسفة والتي ينبغي أن تقوم بتفسيرها متجانسة مع نتائجها، والنظريات التي بواسطتها تسعى إلى تفسير النتائج، فإن

نشاط التفلسف هو من معطيات الفلسفة، ومن بين مهامها مهمة تفسير ذاتها؛ وهو ما يصدق تماما على التصور الفلسفي حتى في أدنى مستوياته، وهو يصبح شيئاً فشيئاً على هذا النحو كلما أصبح فلسفياً أكثر وأكثر، حتى أن النضج في الفلسفة ـ أو نضج فلسفة ما ـ يُحكم عليه من خلال الوضوح الذي تدرك به المبدأ الذي وضعناه في بداية هذا الكتاب الذي يقول أن النظرية في الفلسفة هي جزء أساسي من الفلسفة

❑❑❑

الفصل التاسع

فكرة النسق أو "المذهب"

الفصل التاسع

فكرة النسق (المذهب)

(1)

(1) لاحظنا في الفصل الأول من هذا الكتاب أن أحدث حركة بنائية في الفكر الفلسفي، وهي ما يسمّى بالكانطية، قد وصلت إلى نهايتها منذ مائة عام[١]. وجاء ذلك العصر بعد أن غرقت الدراسات الفلسفية في تفاهة وإهمال نسبي؛ وهي تتجدد الآن، وقد وصلت إلى حال من الاختمار، بحيث تنعقد عليها الآمال لإحياء حركة بنائية. فالبناء يعني النسق[٢]؛ وفي الفلسفة التي من بين مهامها الضرورية أن تفهم نفسها، لابد أن تكون فترة الجهد البنائي هي العصر الذي يدرك فيه الفكر ذاته بوصفه نسقياً أساسيا من حيث الصورة أو الشكل. وإذا كان لنا أن نأمل في فترة مستقبلية لعمل بنائي في الفلسفة، فينبغي أن نقرر ما الذي نعنيه بالبنائي constructive في هذا السياق؛ أي ينبغي أن نُكوّن فكرة واضحة عن طبيعة النسق الفلسفي.

وقبل أن نفعل ذلك، ينبغي أن نتغلب على تحامل معين ضد فكرة النسق في ذاتها، وكان طبيعياً أن يظهر هذا التحامل prejudice في فترة الاختمار والتجربة، ولا يزال يظهر بصورة أكبر في فترات اللامبالاة والإهمال. وهذا التحامل ضد فكرة النسق أصبح أقرب إلى المعتقد في السنوات المائة الأخيرة، عندما كانت فكرة الفلسفة بوصفها نسقا ـ في الأعم الأغلب ـ إما موضع سخرية لأنه خرافة سريعة النمو، أو أنها عندما تُقبل، فهي لا تقبل إلا مع اعتذارات وتحفظات.

---

(١) نشر هذا الكتاب عام ١٩٣٣ (المترجمة).

(٢) والنسق System في الفلسفة يعني المذهب أيضاً.(المترجمة).

وهو ليس مجرد تحامل أو حكم مبتسر، بل يقوم على مبررات، ومبررات جادة، أهمها، فيما يبدو، كما يلي:ـ

يقال إن فكرة النسق أو المذهب تتعارض مع تصور الفكر بوصفه تقدماً مستمراً عبر اكتشافات جديدة لوجهات نظر جديدة. فالنسق يدعي النهائية أي الوضع النهائي الثابت Finality ؛ إلا أنه لا توجد «نهائية» في المعرفة البشرية، والفيلسوف الذي يبني نسقا (أو مذهباً)، يحاول فقط، وهو يحاول عبثا باستمرار، غلق أبواب المستقبل. والنسق (أو المذهب) يدعي أنه قد اكتمل؛ لكن مهما كان التراكم الشامل للمعرفة لدى الإنسان ضئيلاً في الماضي، فإن اتساع المجال الذي لابد أن تغطيه وجهة نظر عامة في المعرفة الحديثة، يجعله مشروعاً يتجاوز كثيراً قدرات إنسان واحد. كما أن النسق يزعم الموضوعية؛ إلا أنها في الواقع ليست إلا مسألة شخصية وخاصة فحسب، فهي تعبير عن وجهة نظر ذاتية لمؤلفها: وهناك العديد من الأنساق أو المذاهب الفلسفية بقدر ما يوجد فلاسفة، في حين أن مسيرة العلم قد أوضحت أن الأمل الوحيد للاستمرار يكمن في مشروع متواضع يضيف القليل هنا وهناك إلى جسد المعرفة الذي يتجاوز حدود أي إسهام فردي في هذا المجموع الكلي. وأخيراً، يدعي النسق الوحدة. فهو يزعم أن كل مشكلة ترتبط بغيرها، كما يزعم حل كل مشكلة بتطبيق قواعد منهجية مطردة، لدرجة أن كل سؤال يمكن أن تطرحه الفلسفة يتناسب أو بالأحرى يتم دفعه في قالب فردي، ويتكيف في معمار خاص ببناء فردي، حيث للفلسفة مشكلات مختلفة في النوع على نحو يجعلنا لا نستطيع التعامل معها بشكل مُرض إلا إذا تناولنا كل منها بروح موضوعية،وحرية ومرونة في المنهج أعظم كثيراً مما تسمح به أية فكرة عن النسق أو المذهب.

(2) ومن السهولة الرد على تلك الاعتراضات عن طريق نقدها بوصفها مركباً هشاً يقوم على عنصرين: الأول: عداء تجاه الفلسفة بما هي كذلك، يفضي إلى مطالبتها بشيئين: إما أن تكفّ عن الوجود، أو أن تتخلي عن مناهجها وأهدافها القديمة، وأن تتطابق في هذين الأمرين (المناهج والأهداف) مع نموذج العلم ـ إذا كان لابد من استمرارها ـ والعنصر

الثاني هو: تقدير سليم لطبيعة الفلسفة الحقة، والمطالبة بأنها لا يجب أن تستمر قائمة بتقليد أشكال أخرى في الفكر، بل أن تبدأ في نهاية الأمر في متابعة أهدافها الخاصة بمناهجها الخاصة. ومن اليسير توضيح أنه، بقدر اعتماد هذين الاعتراضين على الدافع الأول، يمكن الردّ عليه وفقاً لمبادىء وضعت بالفعل في هذا الكتاب؛ وأنه، بقدر اعتمادهما على الدافع الثاني، فإنهما يعبران عن اعتراض لا يخص المذاهب الفلسفية بما هي كذلك، إنما يخص المذاهب غير الفلسفية التي اغتصبت وظيفتها وانتحلت اسمها.

غير أن هذا المنهج في الرد على هذه الاعتراضات لا يفيها حقّها. فهي تعبيرات منوعة عن مطلب واحد لابد أن تلبيه أية فلسفة في المستقبل، واقتناع بأن ذلك المطلب لم تف به تماماً أية فلسفة في الماضي. ولا يمكن التعبير عن هذا المطلب وهذا الاقتناع إلا بطريقة منطقية متماسكة بواسطة إنسان لديه بالفعل فلسفة منطقية مترابطة؛ إلا أن الاعتراضات التي أوجزتها يؤمن بها أشخاص ينكرون صراحة حيازة أي فلسفة على هذا القدر من التماسك المنطقي. وتلك طريقة يفسر بها أولئك الذين يثيرون هذه الاعتراضات السبب في أنه ليس لديهم - ولا يأملون أن يكون لديهم - مذهب فلسفي خاص بهم. ومن ثمّ فإن هذاالنقد الذي أوجزته يبدو مجرد عرض لضرب من الحذلقة: إذ سيبدو أنه معالجة هذه الاعتراضات كما لو كان نتيجة فلسفة نسقية، وهذا ما لم يعترف به هؤلاء المعترضون،(١) وهم في الوقت نفسه يفشلون في نقد أو حتى في فهم روح هذه الاعتراضات. ومن ثمّ فسوف أحاول معالجتها، فيما يأتي من صفحات، بوصفها تعبيراً عن وجهة نظر ينبغي أن تتفق مع أي فلسفة بنائية مستقبلية أكثر من مجرد لعبة أكاديمية.

(3) يقول الاعتراض الأول: إنه إذا كان النسق (المذهب) يزعم النهائية Finality أي الوضع النهائي الثابت، فهذا الإدعاء سيُعد زائفاً دائماً، طالما أن المعرفة البشرية تنمو وتتغير باستمرار. وإذا أخذنا هذا الاعتراض حرفيا، فإنه لن يكون اعتراضاً على فكرة النسق الفلسفي فحسب، إنما هو اعتراض على فكرة أي نسق مهما كان، خذ مثلاً، العرض النسقي للرياضيات أو للطب؛ إذ أن هناك دائماً أمل في تقديم الجديد في كل مجالات

---

(١) تُذكرّنا إشارة كولنجوود هنا بالاتجاه التحليل وبالوضعيين المناطقة الذين يرفضون أن يكون لديهم مذهب فلسفي ويقصرون عمل الفلسفة على تحليل قضايا العلم والحس المشترك (المترجمة).

الدراسة، ولا يمكن للنسق أن يكون نهائياً مغلقاً في أي مجال من المجالات التي يدرسها. وبرغم ذلك، يحاول العلماء والمؤرخون وغيرهم من الباحثين أن يقدموا معرفتهم من وقت لآخر في شكل نسقي، رغم أن أنساقهم معرضة للإلغاء[1]، إلا أنها تخدم غرضاً ضرورياً، غرضاً لا يغلق أبواب المستقبل بل بالأحرى يفتحها؛ لأنه لكي نتقدم في المعرفة ينبغي أن نعرف أولاً أين نقف، ولا يمكن لباحث أن يبحث موقفه ويقدر احتمالاته دون أن يحاول تحديده بطريقة نسقية.

إلا أن هذا الاعتراض يتجه بقوة خاصة نحو فكرة النسق أو المذهب الفلسفي. وربما يكون مقبولاً في مجالات الفكر الأخرى، وأنا لا أسأل إلى أي مدى يكون صادقاً حقاً في وصف معرفتنا بأنها تجميع لمواد أو موضوعات يمكن أن تنفصل: أي قائمة بالمحتويات يمكن أن نضيف إليها إضافات دون أن يؤثر ذلك فيما هو موجود بالفعل. وحتى لو كانت الإضافة مستمدة منطقيا مما كان موجوداً من قبل، فإن استنباطها هو عملية لا يمكن عكسها حيث لا ترتد إلى نقطة بدايتها. ومن ثم ففي هذه المجالات من المستحسن أن نقول إننا عندما نبحث معرفتنا ونقدرها، فإننا نراجع ما لدينا باستمرار؛ بينما في الفلسفة، فنظراً لأن كل اكتشاف جديد يؤثر في ما نعرفه من قبل، فإن المجموع الكلي للمعرفة لابد أن يعاد تشكيله من الأساس في كل خطوة نخطوها.

ربما أمكن التسليم بذلك كله، لكن على الرغم من أنه يثبت أن هناك صعوبة خاصة في بناء المذهب الفلسفي، فإنه لا يثبت أن محاولة بناء هذا المذهب خاطئة، وقبل كل شيء، فالفلسفة هي شكل من أشكال الفكر البشري تخضع للتغير، وهي عرضة للخطأ، وقادرة على التقدم، لذلك فالفيلسوف مثله مثل كل باحث، ينبغي أن يلخص تقدمه من وقت لآخر، ويعبّر عن نتائجه في صورة نسقية إنْ أراد لهذا التقدم أن يستمر. ونظراً لخصائص معينة تميز الفلسفة، فإن الأمر يتطلب مزيداً من الصبر ومزيداً من النظرة النقدية أكثر مما

(١) يقصد المؤلف هنا أنها معرضة لأن يخلُفها أو تحلّ محلّها أنساق أخرى.. أي أنها معرضة للتجاوز بوصفها مرحلة لابد من تجاوزها من أجل المستقبل كما سنرى بعد قليل (المراجع).

يتطلب ذلك من نظيره عندما يقوم بمراجعة أو فحص للتاريخ أو للعلم؛ لكن لا يمكن لهذا السبب الاستغناء عن هذا المطلب، ولا تنطوي الفلسفة على زعم النهائية أو الوضع النهائي الثابت أكثر مما يزعمه أي علم آخر. وهذا ما ينبغي أن يعترف به جميع الفلاسفة في المستقبل. وليس في استطاعتنا أن نقول أن فلسفات الماضي قد تغاضت عن ذلك تماماً؛ فقد كتب واحد من أعظم بناة المذاهب الفلسفية في نهاية بحوثه يقول:

bis hierher ist das Bewusstseyn gekommen

هنا آخر ما استطاع أن يهتدي إليه الوعي، وبناءً على هذه الملاحظة ـ يتم امتصاص الماضي ودمجه في الحاضر ونحن الآن على استعداد أو جاهزون للمستقبل ـ وينبغي أن ينتهي كل نسق أو مذهب سواءً كان فلسفياً أو غير فلسفي(١).

(4) ويشير النقد الثاني إلى أنه لا يوجد اليوم مفكر واحد يستطيع مسّح مجال المعرفة بأسره بحيث يمكن الوصول إلى النظرة المكتملة التي يتطلبها بناء النسق أو المذهب الفلسفي. فالقول بأنه لا يوجد إنسان في استطاعته مسح مجال المعرفة الحديثة بأسره، على نحو مقنع، هو أمر مسلّم به؛ إلا أنه لا يلزم عن ذلك عدم وجود شخص واحد بإمكانه أن يغطي، على نحو مقنع، الفلسفة الحديثة. فليس مهمة الفلسفة أن تكون موسوعة للمعرفة

(١) إشارة كولنجوود هنا إلى ما كتبه هيجل في نهاية بحثه عن فلسفة التاريخ بعد أن نفى الأكذوبة القائلة بأن فلسفته نهائية، وما يقصده كولنجوود هنا أن قول هيجل بأن ماكتب كان أخر ما استطاع أن يهتدي إليه الوعي حتى عصر هيجل نفسه، وفلسفة هيجل هي ثمرة للفلسفات السابقة عليها، وكذلك كل فيلسوف في عصر معين ينبغي أن تتشكل في عقله فكرة الفلسفة ماضيها وحاضرها ومستقبلها.. لذلك لابد أن يقوم كل فيلسوف بتلخيص الماضي وامتصاصه وهضمه داخل نسيج الحاضر فيصبح الماضي على علاقة بالحاضر بل يشكل جزءاً من نسيجه الذي سيدخل بدوره في نسيج المستقبل ومن ثم ينتهي كل نسق أو مذهب يظن صاحبه أنه نهائي ومغلق إذ هو في حقيقته منفتح على الماضي والحاضر معاً وسيدخل هذا الماضي والحاضر معاً في نسيج المستقبل في حركة مستمرة نحو التطور التقدمي. وما يقصده كولنجوود بضرورة أن ينتهي كل نسق، هو ما يُسمى بالنسق الخاص أو الشخصي الذي يظن صاحبه أنه مُكتف بنفسه، فهو في الواقع ليس مكتفياً بنفسه بل لابد أن ينتهي، أي يتم تجاوزه إلى نسق أعلى درجة، وهكذا كل نسق ينتهي ليحل محله نسق آخر جديد وأكثر اكتمالاً عن سابقه (المترجمة).

البشرية، إنما مهمتها أن تعالج مشكلاتها الخاصة بطريقتها الخاصة؛ وطالما أن الفلسفة أقل فروع المعرفة تناولاً للظاهرمن الوقائع المتراكمة، فهناك في الفلسفة مبرر ضعيف بالمقارنة مع أي مجال آخر للاعتقاد بأن مرور الوقت يجعل الموضوع صعب التناول بفعل نمو الموضوع في جملته.

ومع ذلك فقد يُصرّ المعترض على أن بناء المذهب الفلسفي بالمعنى الدقيق، مع كافة المتطلبات التي يطلبها من المؤلف سواءً كانت ضمن أو خارج مجال المعرفة الفلسفية ـ بالمعنى الدقيق ـ هذا العمل هو مهمة تفوق قدرات رجل واحد. بل هي مهمة لم يتحمل مسئولية القيام بها شخص واحد. فالمذاهب الكبرى في الماضي كانت تبني دائماً عن طريق دمج مادة مستمدة من أعمال الآخرين؛ وهكذا بدلاً من أن نتصور تاريخ الفكر بوصفه تتابعاً لمذاهب شخصية، كفلسفة سقراط، وفلسفة أفلاطون، وفلسفة أرسطو... الخ، سيكون أقرب إلى الصواب أن نتناولها بوصفها فلسفة يونانية مفردة، أي أنها نتاج لعقول كثيرة، ونعيد تجديدها وبناءها جزئياً كما لو كنا أجيالاً متتابعة من البنّائين يعيدون تشييد كنيسة من كنائس العصور الوسطى.

وهكذا لو ارتبط كل نسق (أو مذهب) في علاقة عضوية مع الماضي، فإنه يرتبط في علاقة عضوية بالحاضر أيضاً، ويجد كل فيلسوف نفسه راعياً ـ إن صحّ التعبير ـ لمجال دراسي خاص من واقع أن الآخرين من حوله يقومون بعمل يتطلب ذلك باعتباره تكلمة لعمله؛ فهناك في الفلسفة، كما في كل علم، تقسيم ضمني لمجال الفكر، وعمل كل مفكر هو إسهامه في المجال الكامل الذي يشعر فيه بأنه متعاون مع الآخرين.

وبما أن كل فلسفة هي، إلى حد ما، في جانب من جوانبها مستعارة من فلسفات الماضي، وهي في جانب آخر، عبارة عن تعاون مع فلسفات الحاضر، فإنه لا يمكن أن يوجد ما يسمى بالنسق الخاص أو الشخصي المكتفي بنفسه. وإذا تخيل أحد في الماضي أن ذلك يمكن أن يحدث ـ وتلك مسألة تاريخية ليس ثمة ما يدعو إلى إثارتها هنا ـ فإن هذا الغرور أو الزهو يجب التخلي عنه من أجل المستقبل.

(5) أما الاعتراض الثالث فهو يقول: على حين أن الفلسفة، بسبب طبيعتها كفكر، تزعم مشروعية موضوعية، فهذا الإدعاء الذي يأخذ شكل النسق لا يمكن أن يكون صحيحاً قط. إذ يُنظر إلى المذهب الفلسفي على أنه أساساً ذاتي وخاص وشخصي، وتعبير عن الطريقة التي ينظر بها صاحبه إلى العالم. ولقد قيل: إن العلم من ناحية أخرى غير شخصي وموضوعي، لدرجة أن نتائجه صالحة لكل الموجودات العاقلة، وفي كل زمان؛ وهكذا يصبح المذهب الفلسفي مقيداً بالعناصر الذاتية التي لا تجاوز صلاحيتها حدود ذهن صاحب المذهب؛ ويقال أن هذه نقيصة لا يمكن التغلب عليها إلا بالتخلي عن فكرة الفلسفة النسقية أو الشمولية، وأن نطبق على الفلسفة منهج الدراسة التدريجية المتفرقة وتراكم النتائج التفصيلية التي أثبت نفعها في حالة العلوم.

وليس بي حاجة إلى تكرار القول بأن فكرة النسق أوالمذهب الشخصي والخاص هي فكرة لا أرغب في الدفاع عنها. إلا أن هذا الاعتراض يدفع، في الواقع مضموناً مفترضاً سبق أن قلته، والمعترض يجادلني بالقول: «إذا سلّمنا بأن كل فيلسوف يسهم بنصيبه في التقدم العام للفكر الفلسفي فحسب، وأنت تتخلى بالمرة عن فكرة النسق أو المذهب. فلا يمكن أن تنالها بالطريقتين؛ فالنسق شيء، والإسهام في النسق شيء آخر؛ ولو كانت مهمة كل فيلسوف هي الإسهام بتقديم مذهب أو نسق خاص فلن تجد فيلسوفاً يهتم بالإسهام في نسق عام أو مذهب عام».

لكن أليست هذه هي مغالطة الحكم المنفصل الزائف؟[1] فالفيلسوف الواحد يضع، بالتأكيد، إسهامه الشخصي في تقدم الفكر، وذلك هوكل ما يأمل أن يفعله. إلا أن الفكر الذي يُسهم فيه هو فكر فلسفي؛ يندرج فيه مذهب الفيلسوف بوصفه جزءاً متكاملاً مع النظرية ذاتها؛ ومن هنا فإن كل فيلسوف، عندما يقوم بتلك الإسهام، فلابد له أن يفكر في نفسه وهو يفعل ذلك؛ أي ينبغي أن تكون لديه نظريته الخاصة بموقع إسهامه في الكل الذي

---

(١) الحكم المنفصل يقول: إما هذا أو ذاك ولا جمع بينهما، اي أن الفيلسوف هنا إما أن يكون له مذهب خاص أو أن يُسهم في الفكر الفلسفي العام. وهذا ما يرفضه كولنجوود على نحو ما يبين (المترجمة).

يسهم فيه. ومن هنا، فعندما يقدم إسهامه الشخصي فلابد أن يطرح من جديد التساؤل العام: ما الفلسفة؟.

وعلى ذلك فإن هذا ليس تناقضاً إنما هو تكملة لما قيل في الردّ على الاعتراض الثاني. ويلزم بالضرورة عن الطبيعة الخاصة والفريدة للفلسفة بأن كل فيلسوف لا يمكن أن يضيف موضوعاً آخر إلى قائمة الموضوعات فحسب، إذا كان يقدم على نحو أصيل إسهامه الخاص في المعرفة ينبغي أن تتشكل في عقله على نحو متجدد فكرة الفلسفة ككل. وعلى العكس، فإنه بالسعي فقط لهذه المهمة، التي تبدو هائلة، بإمكانه القيام بأي إسهام، مهما كان متواضعاً، من أجل التقدم العام للفلسفة؛ وإلى أن يواجه هذه المشكلات فإن العمل الذي يقوم به، مهما كان قدره، لا يُعد عملاً فلسفياً أصيلاً، طالما أنه يفتقر إلى إحدى العلامات المميزة للتفكير الفلسفي.

(6) والاعتراض الرابع كان يقوم على أساس أن المثل الأعلى للفلسفة بوصفها نسقاً أو مذهباً يُسيء إلى تنوع المشكلات الفلسفية بدفعها في قالب مفرد، والتأكيد المستمر على الروابط بينها، في حين أنها من الأفضل في الواقع، أن يتم معالجتها بطريقة موضوعية بوصفها مشكلات مستقلة، وتُحلُّ كل مشكلة بالمناهج التي تناسبها . ويشعر المعترض مفضلاً ذلك على أن يتصور الفلسفة بوصفها المحاولة الثابتة لحلّ المشكلات التي تنشأ تلقائياً عند هذه المرحلة أو تلك على امتداد مجال موضوعها؛ وكل مشكلة تقدم ملامح جديدة في كل من المضمون والشكل، وتتطلب بصيرة نفّاذة وعقلاً مرناً لتقديم حل ملائم لها؛ وكذلك فمن المؤكد أن كل المشكلات تُطرح وتُحل بطريقة زائفة إذا كان المنظور الذي ننظر إليها منه مُعدّ سلفاً منذ البداية.

لا يحتاج قاريء هذا الكتاب إلى أن نقول له بأن الصيغ الجامدة والجاهزة مدمرة للمنهج الفلسفي الصحيح؛ وإذا ما قبل القاريء وجهة النظر العامة التي طورتها في الفصول السابقة، فإنه سوف يرحب بهذا المعترض الجديد بوصفه حليفاً له: إلا أنه قد يكون حليفاً خطراً. إذا كان يعني فحسب أن الفيلسوف ينبغي عليه أن يستهدف ـ نسقياً ومنهجياً ـ أن يتجنب الصيغ الجامدة والجاهزة، وعليه أن يراجع مبادئه في ضوء نتائجه، فذلك

أحسن وأفضل، لكنه إذا فشل في أن يرى أن الابتعاد المنهجي عن الصيغة الجامدة هو في حد ذاته نسقاً أو مذهباً لمنهج ما، وإذا اعتقد بأنه ليس ثمة فرق بين التفكير النسقي (المذهبي) وبين الفكر حبيس الصيغة الجامدة فإنه في هذه الحالة يكون فوضوي الذهن، وسوف تكون نتيجة عمله أن يترك الأرض التي حرثها ذلك الفكر خراباً يباباً. كما أن مبادئه لابد أن لا يسمح لها بأن تمر بلا اعتراض.

(2)

(7) لقد أجبت عن كل اعتراض من الاعتراضات الأربعة بالتسليم، من حيث المبدأ، بالنقطة التي كان فيها المعترض متلهفاً، فيما يبدو، للنزال؛ وكان التساؤل الذي يظهر بعد ذلك هو: ما الذي يتبقى من فكرة النسق أو المذهب بعد تقديم كل تلك التنازلات؟ أو لم يكن المفكر الفوضوي[١] Anarchist محقاً في الاعتقاد بأن الفلسفة لا يمكنها أن تأمل أبداً أن تكون ضمن أي معنى معقول لكلمة نسقي، إنما يجب أن تكتفي بمناقشات منفصلة في موضوعات معزولة منفصلة، كل منها يتبع منهجاً مرتجلاً يناسب خصائص الموضوع؟.

ربما سيكون من الأفضل أن أجيب عن هذا التساؤل على مرحلتين: بالسؤال أولاً عما إذا كان الاقتراح بالتخلي عن فكرة النسق في الفلسفة يُعدّ عملاً معقولاً؟، أو أنه، من حيث الأساس، لا يمثل سوى تناقض ذاتي؟ كما لو أن إنساناً قال: «منهجي ألا يكون لي منهج؛ وقواعد التفكير عندي ألا يكون لديّ قواعد»[٢]؛ ثم أسأل بعد ذلك: عما إذا كانت الخصائص التي سلمنا بأنها خاصة بالفكر الفلسفي، هي أبعد ما تكون عن التناقض مع فكرة النسق (أو المذهب)، قد لا تشكل نتائج منطقية لتلك الفكرة عندما يتم تعديلها، وفقاً

---

(١) يقصد المؤلف هنا الثائر على النظام القائم في الفلسفة باعتبارها نسقاً أو مذهباً له من الخصائص ما ثار عليها هذا الفوضوي (المترجمة).

(٢) مما يذكرنا بقول روسو: «خير عادة، أن لا يكون للإنسان عادة».

للمبادىء التي أخذنا بها في موضع آخر من هذا الكتاب، كي تناسب الحالة الخاصة للفلسفة .

أولاً: أعتقد أنه بالإمكان توضيح أن فكرة النسق فكرة لامندوحة عنها في الفلسفة بشكل أو بآخر، وتنجح أية محاولة لرفضها ما لم يُدفع بها إلى حد إنكار أن تكون لكلمة فلسفة أي معنى على الإطلاق.

دعنا نفترض أن الفيلسوف على وعي عميق بالاختلافات بين مشكلة وأخرى، وهو ليس متلهفاً لدحض أية مشكلة عن طريق جعلها مشابهة لمشكلة من نوع آخر، وأنه عاقد العزم على بحث كل مشكلة بروح موضوعية تفيها حقها، كما أنه يضع لنفسه قاعدة تقول أن كل مشكلة ينبغي تناولها كما لو كانت المشكلة الأولى والوحيدة التي يمكن للفكر الفلسفي أن يواجهها على الإطلاق.

والآن فلندع المعترض يثير السؤال الآتي: ما الذي أرفضه بالضبط عندما أرفض فكرة النسق؟ فهل أنا أنكر ، مثلاً، أن تلك البحوث المتنوعة، التي تشترك في صفة كونها فلسفية، تشترك في طبيعة مشتركة تتيح لهم أن يطلقوا عليها هذه التسمية؟ فإذا أجاب عن هذا السؤال بأنه لا توجد مثل تلك الطبيعة المشتركة وأنتهى الأمر Cadit quaestio؛ فإن كلمة فلسفة تكون كلمة بلا معنى. لكن لو كان هناك طبيعة مشتركة، فما الذي تتألف منه هذه الطبيعة المشتركة؟

قد تكمن هذه الطبيعة المشتركة في الشكل بوصفها نماذج لنوع عام واحد من التفكير، أو قد تكمن في المضمون من حيث أن الفلسفة مهتمة بموضوعات من نفس النوع العام. لنفترض أن المعترض قد يتخلى عن موقفه السابق، ويضع الطبيعة المشتركة في أشكالها المتنوعة، لأنها تتضمن أن الفكر الفلسفي له طرقه الخاصة في سير الاستدلال، لدرجة تختفي معها عزلة كل مشكلة عن بقية المشكلات الأخرى من جهة المنهج.

إلا أن الطبيعة المشتركة لا يمكن أن تنحصر في الشكل. فتلك البحوث المتنوعة لديها ما تشترك فيه على الأقل في المضمون أو الموضوع، وهي جميعها معنّية بالموضوعات الفلسفية. وهكذا فإن الموضوعات المتنوعة وكذلك المناهج المتعددة، مهما اتسع اختلافها،

يجب أن تتشابه جميعها في كونها أمثلة للموضوع الفلسفي وشواهد أيضاً للمنهج الفلسفي: أي يجب أن يكون لديها في الواقع ذلك النوع من العلاقة الذي يربط أمثلة التصور الواحد بعضها ببعض.

إن هذا التصور هو تصور الفلسفة، في جانبه الصوري أوالشكلي كتصور للتفكير الفلسفي، وجانبه المادي أو جانب المضمون كتصور للموضوعات الفلسفية أو موضوعات الفكر. وهذا التصور لن يكون بالطبع عاماً فحسب إنما سيكون الجنس الجامع generic: الذي ينقسم إلى أنواع وهذه الأنواع تنقسم بدورها إلى أنواع فرعية، وهكذ يتشكل النسق من تنويعات يجب أن ينسجم فيها أي جزء من التفكير الفلسفي مع أي موضوع فلسفي.

(8) ينبغي قول المزيد فيما يتعلق بطبيعة النسق. إن تصور الفلسفة هو نفسه تصور فلسفي، ومن ثمَّ فإن فئاته النوعية تتداخل. ويصبح من غير الممكن أن نُقسّم مجال الموضوعات الفلسفية إلى أقسام تطرد بعضها بعضاً بالتبادل؛ فالمسائل الأخلاقية توضح جوانب منطقية بالإضافة إلى الجوانب الأخلاقية، والعكس بالعكس، وبدلاً من بحث العلوم الفلسفية المتنوعة بوصفها موضوعات منفصلة لها خصوصيتها، فمن الأفضل النظر إليها باعتبار أن كلاً منها يعالج جانباً متميزاً من نفس الموضوع الواحد. لقد تحدث اسبينوزا، الذي تمسك بهذه المشكلة ـ عن جوهر مفرد له صفتين هما الامتداد والفكر، وهما صفتان مرتبطتان جداً بوصفهما جانبين غير قابلين للانفصال تتألف منهما مُكوِّنين ماهية الجوهر، وهي نظرة خاطئة يسهل الانزلاق فيها بالحديث عن الجانبين أو الصفتين بلغتين مختلفتين، وفي كل جانب منهما يتم التعبير عن الطبيعة الكلية لذلك الجوهر ذاته وهناك علمان فلسفيان يبحثان في الامتداد والفكر حسبما تعنيه نظرة اسبينوزا، أي ليس باعتبارهما مجموعتين منفصلتين من الموضوعات لكن بوصفهما، إلى حد ما، موضوعاً واحداً من حيث الأساس.

من الصعب جداً أن يتم تصور التشابه والاختلاف بين العلمين؛ إلا أنه من الواضح أن هناك طريقين لا يجب أن يتم بهما هذا التصور: إذ لا توجد مجموعتان مختلفتان تماماً من الموضوعات الأخلاقية والمنطقية تضمهما معاً صورة فلسفية واحدة متطابقة تماماً؛ ولا يوجد

موضوع واحد هو هو تذوب فيه كافة الفروق بين العلوم الفلسفية المختلفة وتتحول إلى عدم. فالتصور الأوّل الخاطيء سيقسم جوهر الفلسفة، والتصور الثاني سيمحو الفروق بين العلوم الفلسفية.

(9) ربما نستطيع إلقاء الضوء على تلك الصعوبات إذا سرنا من تصور تداخل الفئات إلى تصور سُلّم الأشكال. فلو كان تصور الفلسفة هو نفسه تصور فلسفي، فلن تتداخل المجموعات المختلفة للموضوعات الفلسفية فحسب، بل ستكون فلسفية بطرق مختلفة، وبدرجات متباينة أيضاً؛ وسوف تتطابق المناهج المناسبة لها بالتناظر بطرق مختلفة وبدرجات متباينة مع الفكرة العامة للمنهج الفلسفي. وهكذا ستشكل الأجزاء المختلفة التي تُكوّن معاً مجموع الفلسفة سُلّماً يصبح الموضوع في درجاته العليا فلسفياً بالتدريج بمعنى أنه يقترب أكثر فأكثر لأن يكون نوع الموضوع الذي تبحثه الفلسفة، ويصبح المنهج فلسفياً بالتدريج بمعنى أنه يصل إلى عرض المزيد والمزيد من الطبيعة الصحيحة للفكر الفلسفي على نحو أكثر كفاية.

ومن وجهة النظر هذه فإن تصور العلوم الفلسفية المختلفة بوصفها تعالج جوانب متميزة من نفس الموضوع، أو بوصفها تعبر عن صفات متميزة عن جوهر واحد، سيتم تعديله عن طريق تصور هذه العلوم بوصفها درجات في سُلّم واحد، وكل منها ينفذ بعمق أكثر مما قبله في ماهية موضوعه وفي التعبير عن طبيعة الجوهر الواحد على نحو أكثر كفاية. والفلسفة بوصفها كلاً، من حيث هي نسق، تبدو الآن كأنها سُلّم للفلسفات، كل فلسفة تختلف عن الأخرى ليس في النوع فقط ـ بوصفه بحثاً في شكل نوعي معين لموضوع فلسفي كلي وفق منهج ملائم ومن ثم متميز نوعياً ـ إنما أيضاً تختلف كل فلسفة عن بقية الفلسفات في الدرجة ، بوصفها تجسيداً أكثر أو أقل كفاية للمثل الأعلى للمنهج الفلسفي الأصيل المطبق على موضوع فلسفي أصيل.

كل شكل في ذلك السُلّم يلخص السُلّم كله إلى تلك النقطة التي وصلنا إليها؛ بحيث نستطيع أن نقول: إن كل شكل هو في ذاته نسق أو مذهب تجد فيه موضوعات ومناهج

الأشكال الثانوية مكاناً ثانوياً. ومن وجهة نظر فيلسوف وصل فكره إلى شكل معين، فإن كل شكل ثانوي يعتبر فلسفة مكتفية بذاتها ومتميزة، يمثل جانبين: فهو [أي هذا الشكل الثانوي] بوصفه فلسفة متميزة عن فلسفة هذا الفيلسوف ـ ذلك لأن هذا المذهب الثانوي هو عبارة عن مناقشة لمشكلة لم تكن موضوع اهتمامه، كما أن المناقشة تمت بمنهج لم يستخدمه؛ وهي كفلسفة تتعارض مع فلسفة الفيلسوف الشخصية، فقد أصبحت نموذجاً عينياً للكيفية التي لا ينبغي أن يكون عليها التفلسف. إلا أن هذا الشكل نفسه، عند اعتباره ثانوياً بالنسبة لرأي الفيلسوف الشخصي، يبدو كما لو كان خطأ قام الفيلسوف بدحضه بالفعل؛ ويظهر بوصفه شيئاً أعيد امتصاصه ودمجه ضمن رأيه الشخصي، فهو يشكل عنصراً في مذهبه الخاص؛ وهكذا فإن أحد جوانب عملية التفلسف النسقي كله هو عرض حقيقة النظريات التي لابد من إدانتها كأخطاء، إذا نظرنا إليها على أنها فلسفات متميزة ومكتفية بذاتها(١).

(10) إن تصور الفلسفة النسقية بوصفها كلاً ترتبط أجزاؤه ارتباط الدرجات في سُلّم الأشكال يجعل من الممكن النظر إلى الاعتراضات الأربعة المقدمة في بداية هذا الفصل بوصفها تشكل معاً ملخصاً تقريبياً وغير تام للخصائص الرئيسية التي يجب أن يقدمها النسق الفلسفي.

---

(١) قد تبدو فكرة كولنجوود هنا غامضة غير أن تصور هيجل لتاريخ الفلسفة يلقي كثيراً من الضوء على هذه الفكرة. فالفلسفة عند هيجل كل متصل تدفعه ضرورة داخلية: «فكل فلسفة كانت ولا تزال ضرورية، وبالتالي فليس منها ما اختفى وزال، وإنما نجد بها عناصر إيجابية في كل واحد. وآخر فلسفة هي نتيجة لجميع الفلسفات السابقة».

ففلسفة أرسطو تحوي في جوفها فلسفة طاليس وبارمنيدس وهيراقليطس وفيثاغورس... الخ لكن باعتبارها عناصر ثانوية، فقد عالجت مشكلات ربما لم يهتم بها أرسطو وبمناهج لم يستخدمها وهي كفلسفة تتعارض مع فلسفته هو الخاصة... الخ.. ومع ذلك فلم يكن في استطاعة فلسفة أرسطو أن ترى النور ما لم تتقدمها جميع المراحل السابقة، فكل فلسفة هي ثمرة لتاريخ الفلسفة، وهي تلخص تاريخ الفلسفة [أو تلخص السلّم على حد تعبير كولنجوود] إلى المرحلة التي وصلنا إليها.

والفلسفة التي تدعي «النهائية» أي وصلت إلى الوضع النهائي الثابت، وبالتالي أوقفت تاريخ الفلسفة لأنها مكتفية بنفسها أو أنها اشتملت على الحقيقة كاملة ـ فهي فلسفة زائفة ولابد من إدانتها على أنها خطأ (المراجع).

لقد قيل: «إن النسق الفلسفي يدعي النهائية، إلا أن هذا الإدعاء ينبغي أن يكون زائفاً باستمرار، لأن أبواب المستقبل مفتوحة على الدوام». ويختفي التناقض عندما ندرك أن للفيلسوف مكانته ـ عند بنائه نسقاً أو مذهباً ـ في سُلّم يجمع كل درجة في بنيته السُّلّم كله إلى تلك النقطة التي وصل إليها؛ ومهما كان المدى الذي يمكن أن يصل إليه السُّلّم فهو لن يصل أبداً إلى نهاية مطلقة في السلسلة، لأنه عندما يصل إلى هذه النقطة يكون قد وصل بالفعل إلى مشارف مشكلات جديدة، إلا إنه يكون دائماً عند نهاية نسبية، بمعنى أنه حيثما يقف، فلابد أن يعرف أين يقف، ويلخص تقدمه ومساره حتى النقطة التي وقف عندها، وإلا فلن يكون هناك أي تقدم من الآن فصاعداً. وكل خلاصة كهذه يمكن أن تحدث مرة واحدة فقط، ومن ثَّم فهي نهائية: أي أن المشكلة التي ينبغي حلّها يتم حلّها في النهاية.

«يدّعي النسق أو المذهب الفلسفي الاكتمال: إلا أنه في الواقع لا يمكن أن يكون أبداً أكثر من مساهمة يقوم به صاحب المذهب في مركب أوسع». وهنا مرة أخرى تقضي فكرة سلّم الأشكال على التناقض. فالفلسفة الفردية المعينة ـ بوصفها شكلاً واحداً ـ في السُّلّم، هي فلسفة واحدة بين فلسفات كثيرة، وهي لحظة مفردة في تاريخ الفكر، سوف يعاملها الفلاسفة في المستقبل على هذا النحو، لكن بما أنها تعيد تفسير الفلسفات السابقة وتعيد تأكيدها بوصفها عناصر داخل ذاتها، فإنها تلخص المسار السابق الكلي لذلك التاريخ، وهي بذلك فلسفة كلية بقدر ما هي فلسفة فردية جزئية.

«يدعي النسق أو المذهب الفلسفي الموضوعية، إلا أنه في الواقع لا يمكن أن يعبر إلا عن آراء خاصة وشخصية لصاحب المذهب». هنا مرة أخرى ليس هناك تناقض، لو أننا نظرنا إلى التطور التاريخي للفلسفة على أنه نشر لسُلّم الأشكال. فبقدر ما يكون أي إنسان فيلسوفاً قديراً ، فسوف تنشأ فلسفته بضرورة موضوعية من موقفه في تاريخ الفكر ومن المشكلة التي يواجهها؛ إلا أن الموقف والمشكلة شيئان فريدان في نوعهما Unique، ومن هنا لا يمكن أن يكون النسق الفلسفي لفيلسوف ما مقبولاً عند فيلسوف آخر دون بعض التعديلات. ذلك لأن كل فيلسوف يستطيع أن يرفض أفكار الآخرين إذا قيل أنها فلسفات مكتفية بذاتها، وفي الوقت نفسه يعيد تأكيد هذه الأفكار بوصفها عناصر في فلسفته

الخاصة، ولا يرجع ذلك إلى أسباب خاصة بالتذوق والمزاج، إنما يرجع إلى أسباب خاصة بالبنية المنطقية للفكر الفلسفي.

وأخيراً، «يدعي النسق أو المذهب الفلسفي إطراد Uniformity المنهج، إلا أن الروح الفلسفية الحقة تستهدف بالأحرى تحقيق المرونة». إلا أن المرونة التي تتطلبها الفلسفة ليست مرونة عشوائية، أو تراخ أو تساهل محض في تطبيق منهج ملائم تماماً؛ وإنما هي مرونة منهجية مطردة، يتغير فيها المنهج من موضوع إلى موضوع، لأن الشكل والمضمون يتغيران بنفس النسبة أو السرعة Pari Passu بوصفهما فكراً يجتاز سُلَّم أشكاله ليقترب تدريجياً من المثل الأعلى للموضوع الفلسفي على أكمل وجه، ويعالج بمنهج فلسفي على أكمل وجه.

وهكذا، فبدلاً من أن تعبر تلك الخلافات الأربعة عن استحالة قيام أي نسق أو مذهب فلسفي، فإنها تعبر عن الخصائص التي يجب أن يقدمها أي نسق أو مذهب إذا تمَّ تنظيمه وفقاً لمباديء مستمدة من البنية الخاصة بالتصور الفلسفي.

(3)

(11) لقد قمت - حتى الآن - بوضع مخطط لفكرة النسق الفلسفي - في خلاصة عارية تماما - بوصفها فكرة فحسب، بغض النظر عن تحقق هذه الفكرة في الواقع الفعلي. وقد تمَّ استنباط خصائص هذا النسق من فكرة سُلَّم الأشكال فحسب. وظل التساؤل عما إذا كان هذا المثل الأعلى قد تحقق في أي مكان وبأية طريقة.

من الصعوبة أن نتوقع أن فكرة النسق أو المذهب لم تتحقق تماماً، وقد رأينا بالفعل أن أية فكرة لا يمكن تحققها هي شيء غريب عن ماهية الفكر الفلسفي؛ أي أن الحكم بأن الفلسفة نسقية في جوهرها هو حكم حملي، وهذا يعني أن مَنْ يحاول أن يفكر بطريقة فلسفية، وينجح إلى حد ما، ينبغي أن يجد بل سيجد، أن أفكاره - عندما يمعن فيها النظر -

تأخذ شكل النسق. صحيح أن فكرة النسق لم تتحقق بشكل نهائي وكامل في أي مكان؛ إلا أنها دائماً تنزع إلى تحقيق ذاتها حيثما يتم التعرف على التنوع في الموضوع وفي مناهج الفكر. وهذا النزوع الدائم نحو الشكل النسقي يجد تعبيراً عن نفسه في طرق متنوعة تنوعاً لا حد له : ـ فهناك طريق جديد كلما وجدت الفلسفة نوعاً جديداً من التنوع يحتاج إلى أن ينتظم داخل كل واحد. وهناك أربعة نماذج تكفي للتدليل على ذلك.

(12) الأول، إن قسمة الفلسفة إلى ما يسمى بالعلوم الفلسفية، الميتافيزيقا، المنطق، الأخلاق، ... الخ، هو إلى حد ما تحقيق لفكرة النسق أو المذهب؛ ولأن هذه الفروع تختلف إلى حد ما في النوع والدرجة معاً: في النوع بوصفها طرقاً متنوعة لبحث الأنواع المختلفة للمشكلة، وتختلف أيضاً في الدرجة، بوصفها تقريباً دراسات فلسفية لموضوعات تخص الفلسفة إنْ قليلاً أو كثيراً . ويدرك كل فيلسوف أن الموضوعات التي تمّ بحثها في هذه العلوم الفلسفية هي بمعنى ما جوانب لموضوع واحد. وتشكل هذه الجوانب سُلَّما من الموضوع والمنهج معاً ـ مهما كان سُلّما تقريبيا ـ فهناك في أحد طرفيه موضوعات ومناهج يصعب تمييزها عن تلك الموضوعات والمناهج الخاصة بالعلم التجريبي، على سبيل المثال: هل علم النفس علم تجريبي أم علم فلسفي؟ وفي الطرف الآخر للسُلَّم موضوعات فلسفية بالمعنى الدقيق، ربما في الميتافيزيقا، وهي تُعالج بمناهج تعرض طبيعة الفكر الفلسفي في أعلى درجاته. فلا يقال إلا بطريقة تقريبية غير دقيقة إن القوانين أو القواعد المتعارف عليها للعلوم الفلسفية تناظر فكرة النسق أو المذهب؛ لكن من ناحية أخرى ـ بالقدر الذي تكون به مناظرة ـ يمكن أن تزعم أن لها أهمية فلسفية، وإلا فسوف تمثل تجميعاً تجريبياً فحسب لموضوعات فلسفية.

(13) الثاني: إن تاريخ الفكر الفلسفي، بقدر ما هو تاريخ حقيقي أصيل وليس تعاقباً مؤقتاً لأحداث غير مترابطة فحسب، فهو يعرض نفس النوع من التقريب. إنه تاريخ حقيقي وأصيل بقدر ما يؤدي كل حدث من الأحداث التي ينطوي عليها إلى الحدث الذي يليه: أي إلى الحدّ الذي يكون فيه كل فيلسوف قد تعلّم فلسفته من خلال دراسة فلسفة السابقين

عليه. لأن كل فيلسوف يحاول في تلك الحالة أن يفعل ما فعله مَنْ سبقه أي يتفلسف؛ إلا أنه يحاول أن يفعل ذلك بشكل أفضل عن طريق التفلسف بطريقة مختلفة؛ أي يستوعب ما يبدو صادقاً، ويرفض ما يبدو كاذباً زائفاً، وهكذا ينتج فلسفة جديدة تكون في الوقت نفسه نسخة مطورة من الفلسفة القديمة. ويرتبط خلفاؤه بدورهم بنفس هذه العلاقة معه، وهكذا يكون تاريخ الفكر بأسره هو تاريخ محاولات مفردة متواصلة لحل مشكلة مفردة ودائمة، وكل طور يدفع المشكلة إلى الأمام عن طريق الجهود التي بذلت لحلّ المشكلة في الفترة الفاصلة، ويتم جمع ثمار هذا العمل في شكل عرض فريد للمشكلة. وفي تاريخ من هذا النوع يحدث تداخل لكل فلسفات الماضي في الحاضر، ويتعين سُلّماً للأشكال، ليس له بداية أو نهاية أبداً، تختلف فيه الفلسفات من حيث الدرجة والنوع معاً، ويتمايز بعضها عن بعض كما يتعارض بعضها مع البعض الآخر.

(14) الثالث: قد يُطلب من فيلسوف أن يُقدّم شرحاً عن وضع الفلسفة في عصره؛ وسيكون من غير الفلسفي إلى حد كبير بالنسبة له أن يجيب قائلاً: إنه لا يوجد في عصره مثل ذلك الشيء الذي يُسمى «وضع الفلسفة» حيث لا يوجد إلا فوضى أو عماء من فلسفات مختلفة؛ لأن هذه الإجابة تُبيّن أنه لم يكن راغباً أو قادراً على تصنيف تلك الفلسفات إلى أنواعها، وتحليل روابطها، وتقويم مميزاتها . وطبقاً للنظرة الفلسفية فإن هذه العلاقات المتنوعة لا تقدم مصطلحاتها من العدم، عن طريق فعل اعتباطي عشوائي من جهة عقل منسق Systematizing؛ بل في الواقع أن هذه العلاقات المتنوعة توجد داخل المصطلحات نفسها وفيما بينها، وإذا ما حاولنا فهم هذه المصطلحات دون فهم لتلك العلاقات فإننا نكون قد أسأنا فهمهما تماماً. لكن إذا تمّ فهم هذه العلاقات، لا أقول بشكل كامل، لأن الكمال هنا لا يمكن بلوغه في جميع المشروعات الفلسفية، إنما يمكن فقط بلوغ درجة جديرة بالاعتبار، فالآراء الفلسفية التي توجد في تلك المشروعات الفلسفية ستكشف عن نفسها بوصفها نقاط عُقدية في نسق فكري وهو ما يمكن أن يُسمى، بصفة عامة، فلسفة العصر الحاضر.

وهذا النسق لا يمكن تصوره إلا بوصـفه سُلّما للأشكال؛ لأن الفلسفـات المتنوعة التي تشكل هذا السُلّم تتفاوت في الدرجة التي تستحق بها لقب فلسفة العصر الحاضر؛ فبعضها غير فلسفي إلى حـد يصعب معه أن يدّعي ذلك اللقب بلا تحفظ، وبعضـها أقدم مما ينبغي، too antiquated، وبعضها شذرات للغاية، وبعضـها سلبي للغاية، وكل فلسفة منها تقدم وجهاً مزدوجاً، فهي من جهة محاولة ـ لم تنجح تماماً أبداً ـ نحو الفلسفة الكاملة، وهي من جهـة أخرى مساهمـة في شيء أوسع نطاقـاً من نفسـها؛ لكن يمكن أن يوجـد مكان ـ من الناحية المثالية ـ حتى لأدنى هذه الفلسفات اتقـاناً من الناحية الفلسفية هو موضع في سُلّم ـ يتجه إلى أسفل نحـو درجة الصفر لكنه لا يصل إليها أبداً ـ وهو سُلّم طـويل بما فيه الكفاية ليسع كل تلك الآراء البـاهتة والمتذبذبة ونصف الفلسفـية وربع الفلسفية، والتي مـنها تنبثق مجموعة النظريات المحددة والمنظمة نسبياً، بفعل الاندماج من ناحية وبفعل النقد من ناحية أخرى، والتي يطلق عليها مجتمعة اسم: فلسفة العصر الحاضر. وبهذا الانبثاق يتم الوصول إلى الطور الرئيسي الثاني في السُلّم. أما الطور الثالث فيتم الوصول إليه عندما تشارك تلك النظريات المنظمة والمتـعارضة، ظاهرياً، وفقاً لدرجاتـها وأنواعها، في روح واحدة مشـتركة هي فلسفة الحاضر، ليس بالمعنى الجمعي إنما بالمعنى المرموق عالي الشأن.

إن مثـل هذا النسق ليس سوى مـثل أعلى Ideal، بمعنى أنه ينظم إجـراء الفيلسـوف الذي يحـاول الإجابة عن السـؤال الذي طرحه، ولا يمكـن أن يتوقع أن يقـدم النسق نفسـه بوصفه شكلاً مكتـملاً في إجابة الفيلسوف، لكنه ليـس مثلاً أعلى مفروضاً على مـوضوعه عن طريق فكره؛ إنما هو طريق ينبغي أن يفهم فـيه الفيلسوف موضوعـه إذا كان ينبغي عليه أن يفهمه على نحو صحيح.

(15) وأخيـراً، فإن الفيـلسوف يتولى القيـام بمهمة لا تختلف فـعلاً عن هذا التنظيم النسقي وذلك عندمـا يحاول تأمل فلسـفته الخـاصة. وهو يبدأ بالبحث في نفسـه عن خليط من آراء نصف وربع فلسـفية، ليـست متـعمقـة، فإذا ما قـام بدراسـة هذه الآراء دون تحـيز، بحيث يجعلهـا أكثر انسجاماً بعـضها مع بعض أكثر من آراء بعض الأشـخاص المعاصرين

له؛ وبعيداً عن هؤلاء، الذين يختلف بالفعل في تقديره لأهميتهم وعمقهم، وهنا تنبثق مرة أخرى مواقف فلسفية معينة محددة على نحو تقريبي بفعل الاندماج والنقد؛ وهي مرة أخرى تختلف في درجة الاقتناع بها، فالبعض يتلاعب بها فحسب، والبعض يُبقي عليها حياءً، والبعض يحتكم فيها لمبدأ، إلا أن كل موقف عرضة للفحص لإثبات التعارض بينه وبين سائر المواقف الأخرى. ويبدأ سير العملية الآن مرة أخرى على مستوى أعلى، ويحاول الفيلسوف أن يرى تلك المواقف المختلفة كأجزاء من كُلّ مترابط، أو يصحح العناصر المتمردة غير المستقرة إلى أن تندرج في مكانها، وقد يفشل في ذلك؛ وذلك لا ينطوي فقط على ضبط الأجزاء إلى فكرة الكل إنما ضبط فكرة الكل لتلبية متطلبات الأجزاء، ولدرجة أن فكرة الكل ذاتها يطرأ عليها تحولات مع صعود السلّم إلى أعلى.

كانت هذه نماذج فحسب لطرق لا حصرَ لها فيها ينزع الفكر الفلسفي لتنظيم ذاته في نسق يتمتع بخاصية عامة هي خاصية سُلَّم الأشكال. وما هو دائم وجوهري ليس هذا النسق الفردي أو ذلك، لأن كل نسق جزئي ليس سوى تقرير مؤقت عن تقدم الفكر حتى زمن كتابة التقرير. إنما المهم هو ضرورة التفكير بشكل نسقي؛ رغم أن هذه الضرورة قد يُنظر إليها بشكل مبالغ فيه أو قد تُرفض بلا ضرر كبير طالما أن الفلسفة تهدف فقط أن تكون سلبية أو نقدية، أو لا تحاول أكثر من محاولات مفككة وغير منهجية وتحليقات بنائية قصيرة النفس، ولكي تؤدي عملها الخاص على نحو صحيح يجب أن تفهم ما هو ذلك العمل: وبتعبير آخر، يجب أن تنظر الفلسفة إلى نفسها على أنها تفكير نسقي.

□□□

الفصل العاشر

الفلسفة بوصفها
فرعًا من فروع الأدب

الفصل العاشر

الفلسفة بوصفها فرعاً من فروع الأدب

(1)

(1) الفلسفة هي اسم لاينتمي فحسب إلي مجال معين من مجالات الفكر، وإنما هي أيضاً تنتمي إلي مجال الأدب الذي يجد فيه الفكر ـ أو يسعي إلي أن يجد فيه ـ تعبيرا عن نفسه . ومن هنا فإنها تنتمي إلي موضوع هذه الدراسة. ولو علي سبيل التذييل، فنتساءل: هل للأدب الفلسفي خصوصية تناظر خصوصية الفكر الذي يحاول ذلك الأدب التعبير عنه.

وينقسم جنس الأدب إلي نوعين هما : الشعر والنثر ويتسم النثر بتمييزه بين المادة والشكل: أي بين ما نقول وكيفية التعبير عما نقول . وتتمثل العناصر الشكلية فيما نطلق عليه الكيف أو الجودة الأدبية، والأسلوب ، ونوعية الكتابة ، وما إلي ذلك ؛ أما العناصر المتعلقة بالمادة فهي عادة ما نطلق عليها «مضمون» العمل الأدبي. ولكل من المادة والشكل سُلَّما للقيم الخاصة به . فعلي الجانب الشكلي، يجب أن يكون النثر واضحاً، ومعبّراً، وجميلاً بالمعني العام جداً لكلمة جميل. أما علي الجانب المتعلق بالمادة أو المضمون فيجب أن يكون النثر قد تمّ التفكير فيه جيدا، وأن يتسم بالذكاء، والصدق بالمعني العام لهذه الكلمة . ولكي يحقق كاتب النثر المطلب الأول يجب أن يكون فناناً؛ أما ليحقق المطلب الثاني فلا بد أن يكون مفكراً.

(2) إن هذين الجزئين متمايزان (المادة والشكل) ، لكن لايمكن الفصل بينهما، كما لايمكن الفصل بين عناصر النثر، التي لايمكن أن يستقيم إحداها دون الآخر . فإذا كان من

الممكن أن يتم التفكير جيداً في كتاب ثم يُكتب بطريقة سيئة ، فإنه لن يكون أدباً علي الإطلاق؛ وإذا كان من الممكن أن يكتب جيداً لكن دون فكر جيد، فإنه علي أية حال لن يكون نثراً. لكن الإثنين لايوجدان في حالة توازن . فجانب الشكل هو في خدمة المادة أو المضمون، فنحن نتحدث جيداً ـ عندما نكتب نثراً ـ لكي نعبر فقط عما نريد : أي أن المادة (أو المضمون) تسبق الشكل. وهذه بلا شك أسبقية منطقية لازمنية . فالمادة لاتوجد عارية في أذهاننا، بل في صورة فكر كامل الشكل قبل أن نختار له الرداء المناسب من الكلمات . وليس هناك إلا طريقة غامضة ونصف واعية نستطيع أن نعرف بها أفكارنا قبل أن نعبر عنها. ولكن حتي في هذه الطريقة الغامضة فإن الأفكار تكون بداخلنا بالفعل، وتصعد إلي درجة الوعي الكامل عندما نجد الكلمات التي تعبر عنها (لننطقها)، إن الأفكار هي التي تحدد الكلمات وليس العكس.

(3) هذه التفرقة بين المادة (المضمون) والشكل ليست موجودة في مجال الشعر. فبدلاً من وجود مشكلتين مرتبطتين، وهما اكتشاف ما يريد الشاعر أن يقول وتحديده كيف يقوله ، فإننا نجد أنه لا تواجه الشاعر إلا مشكلة واحدة . وبدلاً من أن يكون عليه إشباع مستويين من القيم ـ الجمال والصدق ـ فإن الشاعر لايعترف إلاّ بأحدهما فحسب. فشغل القصيدة الشاغل هو أن تكون جميلة ، وجدارتها الوحيدة هي جدارة الشكل أو الجدارة الأدبية [١] . بمعني أنه عندما يحاول كاتب النثر أن يقول شيئاً فهو ببساطة يحاول أن يتحدث، أما الشاعر فليس هناك ما يريد أن يقوله من وراء قصيدته.

(4) إن النثر والشعر نوعان متميزان، فلسفيا، لجنس واحد؛ وبالتالي فهما يتداخلان. والامتياز الأدبي ـ الذي يُعدّ وسيلة لتحقيق غاية في النثر ، ويُعدّ الغاية الوحيدة أو ماهية الشعر ـ واحد في الحالتين[٢] . والميزات التي قد يتسم بها أفضل أنواع النثر ستكون أدني

(١) يريد المؤلف أن يقول أن الجدارة الفكرية لاحاجة لنا بها في مجال الشعر، إذ لاتمثل غاية للشعر أو ماهية له . وإنما الجدارة الأدبية هي غاية الشعر وماهيته، فالشاعر فنان يعبر عن تجربة شعورية وليست فكرية (المترجمة).

(٢) الامتياز الأدبي في النثر والشعر هو الجمال الذي يعد وسيلة في النثر حين يلبس الفكر ثوباً جميلاً ليعبر عن الحقيقة، ويعد غاية في الشعر الذي لا يعنيه إلا الجمال بصرف النظر عن الحقيقة (المترجمة).

في المستوي من تلك التي تميز حتي الشعر العادي؛ إذا ما حكمنا بمعيار أدبي أو فني خالص. حيث أن هذه الميزات ستهبط قيمتها بالضرورة عندما تصبح مجرد وسائل بدلاً من كونها غايات؛ ومع ذلك فكاتب النثر مازال بالفعل يقطن جبل الشعر، رغم أنه لايعيش إلا علي منحدراته الدنيا، ولايشرب من مياهه النقية الآتية من المنبع بل من تلك المياه الملوثة بالطمي من قيعان مجاري هذه المياه.

(5) لا يجب أن نخلط بين هذا التمييز وبين التفرقة بين النثر والنَظْم ، والتي هي تفرقة تجريبية بين أسلوبين في الكتابة قد يتصف كل منهما بكونه شعراً أونثراً. ومامن شك أن الشعر ينزع إلي اتخاذ الشكل الخارجي للنَظْم ؛ ذلك لأن النَظْم - بما يتميز به من أنماط للإيقاع والوزن - يعبر عن نزوع أصيل من جانب اللغة، لأن تُنظم نفسها طبقاً لخصائص شكلية ذاتية كلما تحررت من مهمة التعبير عن الفكر . ودائماً ما تنبثق أنماط شكلية شبيهة في بنية النثر ، ولكنها سرعان ما تختفي مرة أخري؛ وتظهر تلك الأنماط لأنه بدونها تصبح اللغة غير شعرية تماماً وبذلك ستكف عن أن تكون لغة، وتضيع هذه الأنماط مرة أخري لأن الشكل هنا يتبع المادة أو المضمون ، ولذلك يتبعثر ذلك الشعر الملازم في اللغة ويتفرق إلي عدد لانهاية له من القصائد المبتسرة غير الناضجة.

(2)

(6) إن الفلسفة كنوع من أنواع الأدب تنتمي إلي مملكة النثر. لكنها داخل هذه المملكة تتسم بخصائص معينة خاصة بها، وهي التي يمكن أن نراها علي أفضل نحو إذا ما قارناها بأدبيات العلم وأدبيات التاريخ.

ويحتوي الأدب العلمي علي عدد من المصطلحات الفنّية المتخصصة كعنصر من عناصر مفرداته جدير بالتقدير. فإذا ما رفض العالم السماح باستخدام هذه المصطلحات، فإنه لن يستطيع أن يعبر بدقة عن أفكاره العلمية علي الإطلاق، ومع استخدامه لهذه المصطلحات بحرية أكثر وأكثر، فإنه سيتمكن من التعبير عن نفسه بسهولة وثقة أكبر وأكبر. أما في الأدب الفلسفي ، فإن المصطلحات الفنية يُنظر إليها بقدر من الريب. فعند

استخدام هذه المصطلحات فإنها توصف استخفافاً بأنها رطانة أعجمية. وأما الفلاسفة الذين يستخدمونها كثيرا فيُسخر منهم ويُنعتون بأنهم متحذلقون أو يُنتقدوا إمّا بسبب تهربهم من مهمة إيضاح أنفسهم أو لتهربهم من المهمة الأكثر إلحاحاً وهي فهم أنفسهم.

ومّا يُعمق أكثر هذا الإنطباع عن وجود اختلاف بين المُثل العليا لمفردات اللغة العلمية ومفردات اللغة الفلسفية هو ملاحظة أن الكثير من الفلاسفة العظام لم يستخدموا أبداً ما يطلق عليه اسم المصطلحات الفنية، رغم أنهم عُرفوا بإجماع الآراء أنهم كُتّاب رائعين إلي جانب كونهم مفكرين عظماء : فلم يستخدمها باركلي ولا أفلاطون ـ ولو كان الاتساق في الاستخدام يُعدّ مقياساً ـ فإن ديكارت لم يستخدم مثل هذه المصطلحات الفنية إلا عندما كان يشير إلي أفكار الآخرين، وحينما نجد فيلسوفاً عظيماً مثل كانط قد وجد مُتعة في استخدام هذه المصطلحات ، فلا يعني ذلك الإجماع علي أن فكره قد اتّسم بالتناسب في الدقة والعقلانية، أو أنه تساوي بداخله الأسلوب القوي مع الفيلسوف.

إن نظرة عامة لتاريخ الفلسفة بالمقارنة مع التاريخ الطويل للرياضيات تظهر لنا أنه علي حين عانى العلم الرياضي وجاهد منذ البداية لبناء مفردات فنية متخصصة بحيث يكون لكل مصطلح معني صارم ودائم فقد سلكت الفلسفة دائماً طريقاً مختلفاً : فلقد تغيرت معاني مصطلحاتها من فيلسوف لآخر، فضلا عن تغيرها في المراحل المتعاقبة من عمل الفيلسوف الواحد، وذلك بطريقة مضادة تماماً لما نجده في مجال العلم، ممّا يبّرر القول بأن الفلسفة لم يكن لديها أبدا ما يستحق أن يطلق عليه «مفردات فنية » بالمعني الدقيق لكلمة فني.

وقبل أن ننتهي من ذلك إلي أن هذا الوضع يحتاج إلي تعديل، فمن الأفضل أن نسأل: ما المقصود بالمصطلحات الفنية؟ ولماذا نحتاج إليها في التعبير عن التفكير العلمي ؟.

(7) المصطلحات الفنية هي مصطلحات لا تُستخدم في الحديث العادي ، لكن تمّ اختراعها لغرض خاص، أو تم استعارتها من الكلام العادي لإعطاء معني خاص عند استخدامها. ونحتاج إليها بغرض التعبير عن فكر لايستطيع الكلام العادي أن يُعبر عنه. وحيث أن هذه المصطلحات هي بالضرورة مستحدثات في المفردات اللغوية، وهي تجديدات صناعية أو تعسفية، فإنه لايمكن فهمها ومن ثمَّ لايجب استخدامها إلا بعد أن يتم تعريفها : والمقصود هنا التعريف «اللفظي» كتعريف يتميز عن التعريف «الواقعي».

لقـد تمّ التأكيـد في بعض الأحيـان علي أن اللغـة كلهـا تتكون من أصوات أُخـذت حسبما رأى أهلهـا لتستخدم كعلامات تدل علي أفكار أو أشياء معينة : الأمر الذي يؤدي إلي القـول بأن اللغـة تتكون من مصطـلحات فنيـة لكن حيث أن المصطلح الفني يستلزم تعريفاً، فإنه من المستحيل أن تكون كلمات اللغة كلها مصطلحـات فنية، فلو كانت كذلك لما استطعنا أبدا أن نفهم تعريفاتها. فمهمـة اللغة هي أن تُعبّر أو تُفسّر؛ ولو لم تستطع اللغة أن تفسر نفسها، فليس ثمة شيء آخر يمكن أن يفسرها؛ وبقدر ما يحتاج المصطلح الفني إلي تفسير، فإنه بنفس الدرجة لا يُعدّ لغة، ولكنه يُعّد شيئاً آخر يشبه اللغة في كونه له مغزي، ولكنه يختلف عنها في كـونه غير مُعبرٍ أو واضح بذاته. وربما أستطيع توضيح هذا الفرق إذا قلت أنه عند استخدام هذا المصطلح فإنه لايُستخدم ككلمة. ولكن يستخدم كرمز كتلك الرموز المستخدمة في الرياضيـات. لذلك فإن مفردات اللغـة الفنيـة للعلم ليست لغـة ولاجزءاً خاصاً من لـغة ، لكنها رموز تشبه رموز الرياضيات. وهي تفترض مسبقاً وجود لغة، لأن المصطلحـات التي تتكون منها هذه المفردات الفنية لاتصبح مفهومـة واضحة إلا عند تعريفـها، وهي ينبـغي تعريفهـا بلغة عـادية ، غير فنيـة ، أي أن يكون التعـريف باللغة الصحيحة . غير أن هذه اللغة لاتفترض مسبـقاً وجود مصطلحات فنية، ففي مجال الشعر ـ حيث تكون اللغـة في أتمّ وأنقى صورها ـ لاتوجد مـصطلحات فنية أو يفتـرض وجودها المسبق، فـلا يفترض إلا وجـود لغة الكلام البدائي في فـترة الطفولـة أو الكلام العادي أثناء المحادثة.

وهكذا نجد أن العنصـر الفني في اللغة العلميـة هو عنصر غريب عن ماهيـة اللغة بما هي كـذلك . وبقدر مـا يسمح الأدب العلمي لنفـسه أن يرشـده نزوعه الطبيعي ليثق في المصطلحات الفنية ، فإن النثر العلمي ينقسم إلى شيئين: تعبيرات كالتي يتحدث عنها عالم الرياضيات، وهـي تتألف من مصطلحات فنيـة، وتعبر عن فكر علمي، ولكنها لـيست لغة. والشيء الثـاني: تعريفـات لفظيـة لهذه المـصطلحات، وهي لغـة، ولكنهـا لاتدل علي فكر علمي.

(8) ولا يكشف الأدب الفلسـفي عن مثل هـذا النزوع الطبيـعي نحو الاعـتمـاد علي المصطلحـات الفنيـة. حتي عندمـا حاولت الفـلسفـة تقليد العـلم في هذا الجانب ـ بسبب

الفكرة الخاطئة التي تقول أن كل ما هو نافع في العلم سيثبت نفعه في الفلسفة - فقد كان التقليد تافها وسطحياً، وكلما كان التمادي فيه أكبر قلّ النفع الذي يعود منه علي الفلسفة. وذلك لأن الضرورة الخاصة بوجود مفردات لغوية تقنية في مجال العلم لانظير لها في مجال الفلسفة (١).

يحتاج العلم إلي مصطلحات فنّية لأننا في مسار الفكر العلمي نقابل تصورات أو مفاهيم جديدة تماماً علينا، ومن ثمّ يجب علينا أن نجد لها أسماء جديدة تماماً. فكلمات مثل Chiliagon والزواحف المجنحة Pterodacty (المنقرضة) تُعدّ إضافات لمفرداتنا اللغوية لأن الأشياء التي تُعبر عنها هذه الأسماء هي إضافات لخبرتنا. وتعتبر الإضافات اللغوية ممكنة في العلم لأن تصورات أومفاهيم العلم تنقسم إلي أنواع يطرد بعضها بعضا ويستبعد بعضها بعضا بالتبادل، وبالتالي فهذه الإضافات يمكن أن تكون - بالنسبة لنا - تنويعات جديدة تماماً لجنس مألوف لدينا.

أما في الفلسفة - حيث لاتستبعد أنواع الجنس بعضها بعضا بالتبادل - فلا نجد تصوراً يمكن أن نصفه بأنه جديد جدّاً مطلقة بالنسبة لنا، فلا يمكننا إلا أن نعرف بصورة أفضل مدي ماكنّا نعرفه بالفعل مسبقاً. لذلك فنحن في الفلسفة لانحتاج أبداً إلي كلمات جديدة تماماً لتعبر عن شيء جديد جدّاً مطلقة، ولكننا نحتاج دوماً إلي كلمات جديدة نسبياً للتعبير عن أشياء جديدة نسبياً: فنحن نحتاج إلي كلمات نوضح من خلالها الجوانب الجديدة ، والتمايزات، والعلاقات الجديدة التي يكشفها الفكر في مادة مألوفة لدينا؛ وحتي هذه الجوانب ليست جديدة تماماً بالنسبة لنا بقدر ما هي غير مفهومة فهما كاملاً حتي حينه.

ولا يمكن إشباع هذه الحاجة باستخدام المصطلحات الفنية، بل علي العكس تماماً، فهذه المصطلحات الفنية بما يميزها من صرامة واصطناع تُعدّ عائقاً أكيداً أمام إشباع تلك الحاجة. ولكي يتحقق هذا الإشباع يحتاج مخزوننا من المفردات إلي شيئين : الأول :

(١) لاينبغي أن يفهم القاريء من ذلك أن الفلسفة ليس لها مصطلحاتها الخاصة. لكن ما يريد المؤلف أن يقوله هو أن المصطلحات الفلسفية متغيرة في معناها من فيلسوف إلى آخر ومن عصر إلي عصر، بل حتي ربما تغيرت خلال حياة الفيلسوف الواحد. وليسّ ذلك هو الحال في العلم الذي تظل مصطلحاته ثابتة عند جميع العلماء (المراجع).

مجموعات من الكلمات شبه المترادفة ولكنها ليست مترادفة تماما . علي أن يتم التمييز بينها من خلال ظلال المعني المرتبط بكل كلمة، والذي يمكن تجاهله في بعض الأغراض ، في حين يكون مهما جدا في أغراض أخرى . والثاني : أننا نحتاج لكلمات مفردة لها معان متباينة ـ علي ألا تكون غامضة تماما ـ يتم التمييز بينها طبقاً لطرق استخدامها.

(9) أن هاتين الخاصيتين هما علي وجه التحديد ما يميزا مفردات اللغة العادية عن مفردات اللغة الفنية. ومن السهل التحقق من صحة هذه الجملة. بالمقارنة بين التعريف العلمي لكلمة «دائرة» وبين ما يقوله علي سبيل المثال «قاموس أكسفورد للغة الإنجليزية» عندما يشرح ما تعنيه أو قد تعنيه الكلمة نفسها في الاستخدام العادي . فإذا قيل جدلاً ـ طبقاً للمنهج المتبع في مكان آخر من هذا الكتاب ـ أنه طالما أن المصطلحات الفنية تستخدم في العلم فإن شيئاً مناظراً لتلك المصطلحات سنجده في الفلسفة بعد إجراء كافة التعديلات اللازمة Mutatis Mutandis ، وهذه التعديلات الضرورية لتغيير تصور المصطلح الفني من الشكل المناسب للعلم إلي الشكل الملائم للفلسفة سوف يُجرد المصطلح تماماً مما يجعله فنيا ويحوله إلي كلام عادي.

لذلك فإن لغة الفلسفة هي لغة أدبية وليست فنية كما يعرف ذلك بالفعل كل قارىء مدقّق قرأ للفلاسفة العظام. وحيثما يستخدم فيلسوف مصطلحاً يتطلب تعريفاً إصطلاحياً ـ يختلف هذا النوع من العرض عما وصفته في الفصل الرابع ـ فإن إقحام عنصر غير أدبي في لغته يناظره إقحام لعنصر غير فلسفي في فكره : فيصبح ذلك الفكر جزءاً (لامعني له) من علم أو جزء من تفلسف مبتسر أو خطأ فلسفي، ولايمكن التمييز ـ في مثل هذه الحالة ـ بين هذه الأشياء الثلاثة.

لذلك فإن واجب الفيلسوف ككاتب أن يتجنب استخدام المفردات الفنية الخاصة بالعلم، بل واجبه اختيار كلماته طبقاً لقواعد الأدب. فلا بد أن تتصف مصطلحاته بالقدرة علي التعبير، والمرونة، والاعتماد علي السياق، وهذه تُعّد السمات المميزة للاستخدام الأدبي للكلمات في مقابل الاستخدام الفني للرموز.

ويقع علي عاتق قارىء الأدب الفلسفي واجب مناظر لواجب الفيلسوف ككاتب،

فعلى القـاريء لهذا الأدب الفلسـفي أن يتذكر أنه يقـرأ لغة ولا يقـرأ مذهباً رمـزياً . فلا يجب عليه أن يظن أن كاتبه يقدم له تعريفاً لفظياً عندما يقدم له إفادة عن ماهية تصور ما ـ فهذا مـا يُعدُّ مصدراً خـصباً للنقد السـوفسطائي ـ ولا أن يتذمّر أو يشكُو عندمـا لايقدّم له الكاتب ما يشبـه ذلك التعريف؛ فعليه أن يتوقع أن تُعـبّر المصطلحات الفلسفية عن مـعانيها الخـاصة من خـلال طريقة استـخدامـها ، مـثلها في ذلـك مثل مـفردات الكلام العـادي. ولايجب عليه أن يتوقع أن كلمـة واحدة تعني دائماً شيئـاً واحداً أي لايطرأ علي معناها أي نوع من التغيير؛ فعليه أن يتوقع أن المصطلحات الفلسفية ـ شأنها شأن اللغات كلها ـ دائماً ما تخضع لعـملية تطور بصفة مسـتمرة، كما يجب علي القـاريء أن يتذكر أن هذا التطور في المعني ـ بدلاً من أن يجعل المصطلحات الفلسفية صعبة الفهم ـ فإنه يجعلها قابلة للتعبير عن معناها الخاص بدلاً من أن تكون غير قابلة للفهم بصرف النظر عن التعريفات، هذا في مقابل مجموعة مصطلحات صارمة ومن ثمّ تعد مصطلحات فنية صناعية.

(3)

(10) عندما يستخدم الفيلسـوف الكلمات ككلمات، أي في الكتابة النثرية الأدبية أو الفنية ، فإن الفيلسوف في هذه الحالة يشبه المؤرخ . لكن يوجد هنا أيضاً اختلافات . فشرح تصور أو سـرد تسلسل من الأحداث يحتـاج كلاهما إلي كـتابة فنية؛ ولكن الاخـتلاف في الموضوع يتطلب إختلافاً مناظراً في أسلوب التعبير.

فالكتـابة التاريخـية هي مـحاولة لتوصـيل شيء للقاريء يقـوم الكاتب باختـياره من مخزون مـعارفه من أجل التواصل بينهمـا ، فالكاتب لايحاول أبدا كتابة كل مـا يعرفه عن موضوعه، ولكنه يكتفي بجزء من الموضـوع فقط. وبالفعل هذا هو كل ما يستطيع أن يقوم به. فالأحداث تقع خارج إطار بعضهما البعض زمنياً؛ ولكنها ترتبط فيما بينها بسلسلة من النتائج المنطقية؛ ومن ثمّ ، فطالما أن ما نعرفـه من تلك الأحداث يرتبط بهذه الطريقة نفسها مع أحداث أخري لا نعـرفها، فإن هناك دائما عنصـراً معيناً غير قابـل للفهم حتي في تلك الأحداث التي نعـرفها جـيدا. لذلك فإن مـعرفتنا بأي واقعـة معينة هي مـعرفة ناقـصة؛ ولما

كانت ناقصة، فإننا لانستطيع تحديد مدي هذا النقص؛ وكل ما يمكننا أن نكون علي ثقة منه هو نواة مركزية لهذه المعرفة ، يمتد وراءها في كل اتجاه ظلال من الشك. وما نهدف إليه من الكتابة التاريخية هو التعبير عن هذه النواة من المعرفة، متجاهلين ما يكتنفها من شكوك . فنحن نحاول أن نبتعد عن الشكوك والمشكلات وأن نتمسك بما هو مؤكد. فتقسيم ما نعرفه إلي : ما نعرفه بشكل مؤكد، وما نعرفه بطرق غير مؤكدة أو مشكوك فيها، ونروي الأول ونكتب الثاني يعطي كل من يكتب التاريخ إحساساً بأنه يعلم أكثر مما يقول عندما يخاطب القاريء الأقل معرفة منه. وهكذا فكافة الكتابات التاريخية تُوَجَّهُ في المقام الأول إلي قاريء ، وإلي قاريء غير واعٍ نسبياً بالتاريخ، ولذلك فالكتابات التاريخية تثقيفية أو تعليمية في أسلوبها. ويتم إبعاد القاريء ولايسمح له بوجود علاقة حميمة بينه وبين ما في ذهن الكاتب ؛ ومهما كان ضمير الكاتب حيًا في استشهاده بالثِّقات في هذا المجال، إلا أنه لايكشف أبداً عن العمليات الفكرية التي قادته إلي استنتاجاته ، لأن ذلك سيؤجل إكمال حكايته إلي أجلٍ غير معلوم، بينما ما ناقشه هو حالات الوعي الخاصة به، والتي لاتهم القاريء في شيء.

(11) تُعدّ الفلسفة من هذا المنطلق علي النقيض من التاريخ. فكل موضوع من الكتابات الفلسفية يوجهه الكاتب في المقام الأول إلي نفسه. وليس الغرض الانتقاء من بين أفكاره ، تلك الأفكار التي يكون علي يقين منها ويريد التعبير عنها، بل العكس تماماً : فغرض الكاتب هنا هو التركيز علي مَوَاطن الصعوبة والغموض التي يجد نفسه منغمساً فيها، ويحاول علي الأقل أن يفهمها بشكل أفضل إن لم يستطع أن يحلها . والفيلسوف مضطر أن يعمل عن طريق وحدة الموضوع الذي يدرسه . فموضوعه ليس مُشتّتاً في الفضاء ، كما هي الحال في علم الطبيعة، ولاموزعاً عبر الزمان كما هي الحال في التاريخ ؛ وهو ليس جنساً ينقسم إلي أنواع يستبعد بعضها بعضاً بالتبادل، ولا هو «كل» يمكن أن تُفهم أجزاؤه كل جزء علي حده. لذلك فالفيلسوف عندما يفكر في موضوعه مثله في ذلك مثل المرشد الذي يحاول أن يحافظ علي فريقه كله معاً فيظلّ يستعجل مَنْ هم في المؤخرة ويحثّه علي الإسراع، فعلي الفيلسوف دائماً أن يسبر أغوار المناطق الأشد ظلاماً. لذلك فالفيلسوف يعترف دائماً بالصعوبات التي تواجهه في مجال عمله ، بينما يقوم المؤرخ

دائما بإخفاء هذه الصعوبات إلي حدٍّ ما . وبالتالي فالاختلاف بين موقف الكاتب وموقف القارئ ، يكون شديد الوضوح في الكتابات التاريخية - وهو السبب في هذا النمط التعليمي في الأسلوب المستخدم فيها - وهذا النمط التعليمي لاوجود له في الكتابات الفلسفية . لقد تكرر نفور الفلاسفة - الذين تمتعوا بموهبة غريزية عميقة في استخدام أفضل الأساليب - من استخدام شكل المحاضرة أو الخطاب التعليمي التثقيفي واختاروا بدلاً من ذلك أسلوب الحوار الذي يُوزّع فيه عمل النقد الذاتي بين الشخصيات الدرامية، أو اختاروا أسلوب التأمل الذي فيه يتحادث العقل مع نفسه بصورة حميمة، أو أسلوب الجدل الذي فيه يتم تعديل الموقف المبدئي مرة بعد أخري كلما ظهرت الصعوبات فيه.

وتشترك كل هذه الأشكال الأدبية في فكرة واحدة هي أن الكتابة الفلسفية هي في جوهرها اعتراف، أي بحث يقوم فيه العقل بالتوصل إلي نواقصه ويحاول علاجها من خلال الاعتراف بها . ويمكن إيجاد العذر للمؤرخين، أو حتي مدحهم من أجل أسلوبهم هذا الذي تتسم نغمته قليلاً بالدوغماتية والاستبداد ، فهو أسلوب محسوب لتعميق الاحساس بالفرق بين المؤرخين وقرائهم ، في محاولة للتأثير عليهم واقناعهم . أما الفلاسفة فمحظور عليهم استخدام مثل هذه الطرق . فعذرهم الوحيد للكتابة هو الاعتراف بكل شيء أولاً لأنفسهم ، ثم لقرائهم إن كان لديهم قُرّاء. كما يجب أن يتسم أسلوبهم بالبساطة والتواضع - الملائمين للاعتراف - بأسلوب لايخلو من المشاعر ، وإنما يخلو من عنصر الكلام المنمق الطنّان والذي ينطبق تماماً علي أسلوب المؤرخ. فيجب علي الفلاسفة أن يثابروا في تجنب إغراء التأثير علي قرائهم من خلال إعطائهم شعوراً بالدونية في التعلم لديهم أو إعطائهم شعورا بأصالة كُتّابهم . ولايجب عليهم أبداً أن يُعلّموا أو يُعاتبوا قُرّاءهم ، فليعلموا أو يعاتبوا أنفسهم فقط.

(12) وعلي ذلك فهناك اختلاف في سلوك كل من قارئ الأدب التاريخي وقارئ الأدب الفلسفي حيال ما يقرأ . فعند القراءة نحن «نستشير» المؤرخين، بمعني أننا نتقدم لمخزون العلم في عقولهم للحصول علي منحة من معرفتهم نُعوّض بها النقص في عقولنا. ونحن هنا لا نسعي إلي معرفة العمليات الفكرية التي اتبعوها للوصول إلي ما يعرفونه من أشياء؛ إذ لا نستطيع عمل ذلك إلا عندما نصبح في نفس مستواهم من الإنجاز ، وهذا لن

يحدث بقراءتنا لكتبهم ، بل أن نعمل مثلما عملوا معتمدين علي المصادر الأصلية . أما عند قراءة الفلاسفة فنحن «نتتبعهم» : وهذا يعني أننا نفهم ما يفكرون فيه، ونحاول أن نعيد في أنفسنا ـ بقدر الإمكان ـ بناء تلك العمليات التي توصّل الفلاسفة بواسطتها إلي ما يفكرون فيه. وهنا تنشأ مودّة في العلاقة الثانية (بين القاريء والفيلسوف) لايمكن تواجدها في الأولي (بين القاريء والمؤرخ) . إذ أن ما نطلبه من المؤرخ هو نتاج فكره ؛ أما ما نطلبه من الفيلسوف فهو فكره نفسه فقاريء العمل الفلسفي يُلزم نفسه بمغامرة العيش في الخبرة نفسها التي عاشها المولف ؛ أما إذا لم يستطع القاريء أن يفعل ذلك نتيجة لنقص في المشاركة الوجدانية أو قلة الصبر أو أي صفة أخري، فإن قراءته ستكون بغير قيمة.

(4)

(13) تشبه الفلسفة الشعر من هذه الزاوية؛ ففي الشعر أيضاً يُفصح المؤلف للقارىء عما بداخله ، ويسمح له بأقصي درجات المشاركة الوجدانية . ومن هنا فقد يتم الخلط بين الشيئين أحياناً، خاصة من قبل أشخاص ينظرون إلي كل من الفلسفة والشعر بريبة شديدة باعتبارهما انتهاكاً لخصوصية العقل الفردي؛ ولأن التشابه يزداد وضوحاً كلما زادت الفلسفة في عملية التفلسف ، فإن هذه الخصومة تنتقي أعظم الفلاسفة لكي تُندّد بهم بشكل خاص ونجد في كتاباتهم محض تعبير عن انفعال أو عاطفة، أو مجرد قصيدة.

وحتي إذا سلمنا بعدالة هذا الوصف، فإنه لايزال ناقصاً. إذ أن العمل الفلسفي ـ إذا كان علينا أن نصفه بأنه قصيدة ـ فهو ليس مجرد قصيدة، وإنما هو قصيدة للعقل. وما يتم التعبير عنه في هذه القصيدة ليس هو الانفعالات، والرغبات، و المشاعر، بما هي كذلك ، وإنما هي تجارب العقل المفكر في بحثه عن المعرفة؛ إذ لا تُعبّر قصيدة العقل إلا عن هذه التجارب، لان المرور بهذه التجارب يُعدُّ جزءاً متكاملاً من البحث ، وهذا البحث هو الفكر نفسه . وعند إضافة هذا التحفظ ، يصبح من الواضح أن الأدب الفلسفي هو في الواقع نثر؛ فهو شعر بالمعني الذي يُعدّ فيه كل نثر شعراً. فهو شعرقد تعدّل مضمونه، أو هو شيء يحاول الكاتب أن يقوله.

(14) إن الفلسفة تمثل النقطة التي يصبح النثر عندها أقرب ما يكون إلي الشعر، وهذا مايفسر ذلك الخلط الذي قد يحدث بينهما . ونظراً للمشاركة الوجدانية الفريدة في العلاقة بين الكاتب الفلسفي وبين قارئه ـ لاتوجد هذه العلاقة في أي مكان آخر سوي في أحد الفنون الجميلة أو في الشعر بمعناه الواسع ـ فإن هناك نزوعاً دائماً لتداخل الفلسفة مع الشعر كجنس أدبي من خلال ذلك الحد المشترك بينهما. وقد تبنّى كثير من أعظم الفلاسفة ـ وقد برز من بينهم أعظم الكُتّاب ومن ثمّ يُفترض معرفتهم لأفضل أساليب كتابة الفلسفة ـ أسلوبا خيالياً ولحد ما شعريا. وكان من الممكن أن يكون هذا الأسلوب خاطئاً في مجال العلم وسخيفاً في مجال التاريخ لكنه كثيراً ما يكون ناجحاً جداً في مجال الفلسفة. فشكل الحوار الذي استخدمه أفلاطون ـ عندما أصبحت الفلسفات حية في صورة شخصيات درامية ـ والرشاقة الكلاسيكية عند ديكارت، وعبارات اسبينوزا الوقورة ، ولغة هيجل المنمقة بالمحسنات البلاغية والمكتظة بالمجاز، كل هذه الأساليب لا تُعدّ عيوبا في التعبير الفلسفي ولاعلامات نقص في الفكر الفلسفي؛ وإنما هي نماذج بارزة تشير إلي نزعة عامة في الأدب الفلسفي، أذعن لها نسبياً هذا الفكر، لأن الفكر الذي يُعبر عنه هذا الأدب الفلسفي أشد عمقاً والتعبير عنه أكثر كفاية.

(15) ويمدّنا ذلك بمعلومات مهمة عن المبدأ الأساسي الذي يجب اتباعه عندما نتعلم كيف نكتب الفلسفة، في مقابل تعلم التفكير بها. وعلي خلاف العالم تماماً، وأكثر علي خلاف المؤرخ ، فإن علي الفيلسوف أن يذهب إلي المدرسة مع الشعراء ليتعلم كيفية استخدام اللغة، كما يجب عليه أن يستخدمها بطريقة الشعراء كوسيلة لاستكشاف عقله، وأن يبرز إلي النور ما فيه من غموض وريبة . ويتضمن ذلك ـ كما يعرف الشعراء ـ مهارة في استخدام الاستعارة والتشبيه، والاستعداد لايجاد معان جديدة لكلمات قديمة، والقدرة ـ عند الحاجة ـ علي اختراع كلمات، وعبارات جديدة يمكن فهمها بمجرد سماعها، وباختصار، لابد من وجود نزعة نحو الارتجال والإبداع للتعامل مع اللغة ليس باعتبارها شيئاً ثابتا أوصلباً بل باعتبارها مرنة طيّعة علي نحو لا نهاية له مفعمة بالحياة.

إن المبادىء التي يبني عليها الفيلسوف استخدامه للغة هي نفس مبادىء الشعر؛ غير أن ما يكتبه ليس شعراً، وإنما هو نثر ، وذلك يعني ـ من حيث الشكل الأدبي ـ أنه بينما

يستسلم الشاعر لكل إيحاء توحي به اللغـة، وهكذا ينتج أنماطاً من الكلمات يكون جمالها هو السـبب الكافي لوجودها ، في حين أن أنماط الكلمـات التي يقوم الفيلسوف ببنـائها لا تكشف إلا عن الفكر الذي تعبر عنـه هذه الأنماط اللغوية، وقيمتهـا ليست في ذاتها، بل في كونها وسيلة لتحقيق هذه الغاية. والفن الذي يقدمه كاتب النثر هو فَنٌ يجب أن يتخفى ، فلا يقدم لنا جوهرة ننـظر إلي جمالها ، وإنما بلّورة يظهر في أعماقـها الفكر دون تشويه أو خلط؛ أما كـاتب الفلسفـة بالأخص فإنه لايتبع حرفـة تاجر المجـوهرات ولكن يتبع حرفة صاقل العـدسات فـلا يجب مطلقاً أن يستخـدم الكاتب الفلسفي الاستعـارات والصور بطريقة تجذب الانتـباه إليها، بل لتـجذب الانتباه إلي فكره؛ فإذا فـعل ذلك فإنه لايكتب في هذه الحالة نثراً، بل يكتب شعراً ـ سواءً كان جيداً أو رديئا ـ لكن عليه أن يتجنب ذلك ليس برفض أي استخدام للاستعارات والصور ، لكن باسـتخدامها ، أي باستخدام هذه الأدوات الشعرية ذاتها، في ترويض النـثر : أي عليه أن يستخدمها فـقط بقدر ما تكشف عن الفكر، وليس أبعد من ذلك.

(5)

(16) علي القـاريء من جانبه أن يتعامل مع الكاتب الفلسـفي كمـا لو كان يتعامل بالضبط مع شـاعر، بمعني أن يبحث في عمله عـما يعبر عـن خبرة شخصـية ، أو عن شيء عاشه الكاتب بالفعل، وعلى القاريء بدوره أن يعيشه مرة أخري من خلال دخوله في عقل الكاتب مستخدماً في ذلك عقله. ومقارنة. بـهذه المهمة ـ أي اتباع وفهم الكاتب لمعرفة ماذا يعني من خلال مشاركتـه تجربته ـ تصبح مهمة نقد مـذهبه وتحديد إلي أي مدي هو صادق أو خاطيء مـهمة في جملتـها شيـئاً ثانوياً. وعلى القاريء الجـيد أن يكون هادئاً كي يكون منتبـهاً شأنه في ذلك شـأن المستمع الجيد، وعليه أن يكون قـادراً علي الإحجام عن إقـحام أفكاره الخاصـة، حتي يستطيع أن يفهم بصـورة أفضل أفكار الكاتب؛ ليس مـعني ذلك أن يكون سلبياً، بل عليه أن يستخدم فعـاليته في اتباع ما يُوصِّل إليه ما يقرأه، وليس مطلوباً أن يجد طريقاً آخـر لنفسه . والكاتب الذي لايستحق مثل هذا الاهتمام الذي يتسم بالهدوء وعدم المقاطعة من جانب القاريء لايستحق القراءة علي الإطلاق.

(17) هذا هو كل مـا علينا فعله عند قـراءة الشعر؛ أمـا عند قراءة الفلسـفة فـإن الأمر يختلف. حيث تكمن خبرة الفيلسوف في البحث عن الحقيقة، أو علي الأقل تنشأ عن هذا البحث . لذلك يجب علينا أن نـنشغل بنفس هذا البحـث إذا ما أردنا المشـاركـة في هذه التجـربة؛ ومن ثمَّ رغم أن موقـفنا من الفلسفـة والشعـر واحد لأنهـما ببسـاطة شكلين من أشكال التعبير، فإن موقفنا يختـلف نحوهما لأن الفلسفة تُعبّر عن الفكر ، ولكي نشارك في هذه التجربة يجب علينا أن نفكر نحن أنفسنا.

ولايكفي أن نتمتع بعمق التفكير أو أن نكون أذكياء؛ كما لايكفي أن نستمتع بالفلسفة وأن نكون علي درجة من المهارة فيها. إنما يجب علينا أن نكون مُجهّزين ، ليس للتعامل مع أي وكل عمل فلسـفي نقابله، بل لابد أن نكون جاهزين للتـعامل مع عمل مـعين نقوم به. إن ما نُحصّله من قراءة أي كتاب مـشروط بما نجلبه نحن إلي هذا الكتاب، ولايستطيع أحد في مجال الفلسفة أن يستفيد اسـتفادة كبيرة عند القراءة لكاتب إذا كانت المشكلات التي يثيـرها ذلك الكاتب لم تطرأ في عـقل القـاريء تلقـائيـاً. وعندمـا يكمن الخطأ في إعـداد القـاريء، وليس في فكر الكاتب ولافي تعـبيره، ولا حـتي في إمكانات القـاريء نفسـه، لايستطيع هذا القاريء ـ بعد السمـاح له بالتعامل عن كثب مع فكر مثل ذلك الكاتب ـ أن يتتبع تحركات هذا الفكر ، وسرعـان ما يضلّ طريقه تماماً، وقد يقع في خطأ اتهام هذا الفكر بأنه غير منطقي أو غير مفهوم، فـإذا ما ترك هذا القاريء ذلك الكتاب وعاد إليه مرة أخري بعد نـضوجه خـلال سنوات عديدة من الـعمل الفلسـفي المضني ، فقـد يجده مـفهـوما بل ومقنعاً أيضاً.

هذان هما الشرطان اللذان من خلالهما فقط يمكن للقاريء أن يتابع أو يفهم الكاتب الفلسـفي : الشرط الأول يتـعلق بالتعلـيم الفني أو الأدبي للقارىء أو مـقدرته علـي قراءة الكتب بصفـة عامة. أمّـا الشرط الثاني فـيتعلق بتعـليمه الفلسـفي الذي يزوده بالقدرة علي قراءة هذا الكتاب المعين. لـكن بالإضافة إلي فهمـه للكاتب، يجب علي القاريء أن يكون ناقداً لكاتبه.

(18) إن الفهم والنقد ـ بمعني فهم ما يعنيه الكاتب والسؤال عما إذا كان ما يعنيه صحيحاً ـ موقفاً متميزان إلا أنهما غير منفصلين، ومحاولة الفهم دون النقد ما هي إلا رفض للمشاركة الفعالة في تجربة الكاتب ـ والكلام هنا عَمَّن يستحق أن نقرأ له من الكُتّاب ـ ذلك لأن الكاتب من هؤلاء لم يكتب جملة واحدة دون أن يسأل نفسه : «هل هذا صحيح؟» ويُعدّ هذا الموقف الناقد نحو عمله الأدبي عنصراً جوهرياً في التجربة التي نحاول ـ بوصفنا قُرّاءه ـ أن نشاركه فيها. لذلك لو رفضنا أن ننقده فإننا بذلك نجعل فهمنا له مستحيلاً. وكذلك من المستحيل أن ننقد بلا فهم، وذلك مبدأ لايحتاج إلي دفاع.

ورغم أنه لايمكن فصل الفهم عن النقد، إلا أن أحدهما سابق علي الآخر :فما من سبيل لأن نطرح سؤال حول مدي صحة آراء إنسان ما إلا إذا تعرّفنا علي كُنْه هذه الآراء أولا. من هنا يجب أن ينتقل تفكير القاريء دوماً من الفهم إلي النقد: إذ يجب عليه أن يبدأ بتأجيل النقد ـ رغم علمه بأن وقته سيحين فيما بعد ـ وعليه أن يكرس جهوده تماماً لمهمة الفهم؛ تماماً كما يحدث مع الكاتب ، فمهما بلغ استعداده وقدرته علي نقد نفسه ، إلا أنه لزاما عليه أن يبدأ بصياغة ما يعتمل في عقله بصورة واضحة لنفسه أولاً؛ وإلا فإنه لن يجد شيئاً يمارس عليه نقده الذاتي.

وبالتالي فليس ثمة تناقض بين القول بأن الفهم لا ينفصل عن النقد، والقول بأن على القاريء أن يحتفظ بهدوئه وأن يُحجم عن إقحام أفكاره الخاصة في محاولته لفهم المؤلف الذي يقرأ له. فالفهم لاينفصل عن النقد بمعني أن أحدهما يؤدي بالضرورة إلي الآخر، ولايتمّ الوصول إلي اكتمالهما إلا بتلك العملية؛ ولكن في أثناء هذا التطور ـ كما في كافة الحالات الأخري ـ لا بد أن نبدأ من البداية : وأول مرحلة في هذه العملية هي المرحلة التي يتأخر فيها النقد. ففي هذه المرحلة علي القاريء أن يُحجم عن إقحام أفكاره الخاصة؛ لا لأنه لايحقّ أن يكون له أفكار خاصة، ولكن لأن أفكار الكاتب هي الأكثر أهمية في هذه المرحلة : فالنقد ليس ممنوعاً، ولكنه مؤجل فقط.

(19) وهكذا إذا ما سلّمنا بأن القاريء قد أجاب عن السؤال الخاص بما يعنيه المؤلف ، وأن هذا القاريء مؤهل لأن يبدأ عملية النقد، فكيف يمكنه أن يباشر ذلك النقد؟ فليس

النقد هو البحث عن نقاط الخلاف، حتي لو برّرها الناقد جيداً. فلا يمكن أن يكتفي النقد بمحض الاختلاف إذا ما لازم النقدالفهم، وإذا ما كان معني الفهم هو أن نشارك المؤلف تجربته في الواقع عندما نجد ناقداً يعارض بشكل نسقي كل ما يقوله المؤلف الذي يقرأ له فإننا نكون علي يقين بفشل هذا الناقد في فهم المؤلف وما من شك أننا نجد القارىء ـ أحياناً ـ يبدي رأيه في كتاب ما قائلاً : من وجهة نظري فإنني اقترح ألا يضيع أحد وقته في قراءة هذا ـ أو يقول :«إن ذلك يبدو لي محض سلسلة من الأخطاء والاضطرابات». إلا أن هذا ليس نقداً. فلا يبدأ النقد إلا عندما يتجاوز القاريء هذا الموقف، وعندما يخضع للقواعد التي اتبعها المؤلف في فكره ، ويعيد القاريء بناء وجهة النظر التي ينطلق منها فكر هذا المؤلف في داخله . عندما يتم هذا، فإن أى رفض لفكرة ما يكون مشروطاً بمسلّمات معينة ، وقدرٌ من التعاطف وحتي الموافقة علي بعض الأمور.

ويتضمن ذلك ما للنقد من جانبين، أحدهما إيجابي والآخر سلبي، وإذا ما أردنا أن يكون النقد صادقاً أو عقلانياً فلا يمكن أن يغيب أي من الجانبين تماماً. والناقد ما هو إلا قاريء يثير تساؤلاً حول مدي صحة ما يقرأه. وللإجابة عن هذا التساؤل فإنه يحاول أن يفصل العناصر الصحيحة عن العناصر الخاطئة في العمل الذي يقوم بنقده. فإذا ما ظَنَّ أنه لايوجد به أية عناصر صحيحة، أو أنه لايحتوي إلا علي عناصر خاطئة؛ فإن ذلك يكون كالقول بأنه ما من شيء يمكن أن يقوم به الناقد فيّ هذا العمل. إن الناقد قاريء يتفق إلي حد معين مع آراء المؤلف الذي يقرأ له، ومن ثمَّ يمكنه أن يبني علي هذه الموافقة المحدودة حُجته لرفض الاتفاق معه علي نحو أكبر.

لذلك يجب علي الناقد أن يقوم بعمله من داخل نفسه. فموقفه السلبي يتأسس علي موقفه الإيجابي: فعمله الأساسي هو أن يكُمل ما في عمل مؤلفه من جوانب نقص خاصة بموضوع ما، بأن يضيف إليه بعض الجوانب التي أغفلها المؤلف؛ ولكن طالما أن أجزاء النظرية الفلسفية لاتمثل فيما بينها علاقة تجاور محض، فإن حذف أحد الأجزاء سَيُخّل باتزان مجموعها وسيشوه الأجزاء الباقية؛ لذلك فإن إضافات الناقد تستلزم بعض التصحيح حتي لتلك العناصر التي يوافق أساساً علي صحتها.

(20) وهكذا قد نعتبر النقد عملية واحدة عندما نراعي كلا جانبيها: إنها عملية إعادة اكتمال نظرية تركها مؤلفها ناقصة . وبهذا الفهم تكون وظيفة الناقد أن يُطوّر ويكمل فكر الكاتب الذي ينقده . ومن الناحية النظرية؛ فإن العلاقة بين الفلسفة موضوع النقد والفلسفة التي تنتقدها هي علاقة بين مصطلحين متجاورين في سُلَّم الأشكال ، أعني أشكال الفلسفة الواحدة في مراحل تطورها التاريخي؛ ومن الناحية العملية؛ فإنه من المعروف أن أفضل من ينتقد الإنسان هم تلاميذه، وأفضل تلاميذه هم أكثرهم نقداً.

□□□

الفصل الحادى عشر

الخاتمة

الفصل الحادي عشر

خاتمة

(1) إن القارىء الذي تزرع بالصبر في متابعتي سوف يذكرني الآن، وأنا أنهي مناقشتي ببنود اتفاقنا. فقد دعوته في الفصل الثاني أن يستمر في القراءة إذا ما كان عنده رغبة لقبول الافتراض بأن الفلسفة التقليدية كانت على حق في اعتبار تصوراتها تتنوع في فئات متداخلة على العكس من تصورات العلوم الرياضية والتجريبية. فلو قبل القارىء هذه الدعوة المبنية على أننا سوف نرى ما يقود إليه هذا الافتراض: فهو إما أن يقودنا إلى تفسير للمنهج الفلسفي تفسيراً يتسق مع نفسه ومع تجربتنا في التفكير الفلسفي، أو يؤدي إلى نسيج من خيوط العنكبوت، أو بيت من ورق، أو قلعة في الهواء، أو بأي أسلوب يُعبر عن نتيجة استدلال خاطىء ومضلل. ولقد حان الآن الوقت للحساب؛ وهذا هو دوري في الحجة.

نبدأ بالسؤال كيف يمكن أن تترابط أنواع الجنس الفلسفي مع بعضها البعض ومع الجنس نفسه، بافتراض أنها متداخلة؟ ، لقد حاولت توضيح أن الوضع سيكون مقنعاً إذا ما تمّ ترتيب كل تصور فلسفي بانتظام في سُلّم للأشكال بحيث تكون كل درجة مختلفة عما يليها بطريقة خاصة تجمع بين اختلافات الدرجة والنوع، والتمايز والتعارض معاً. ولو أن الأمر كذلك، فإن مشكلة تعريف التصور لا تكمن في كيفية إيجاد عبارة مفردة تحدد جنسه وفصله، لكن المشكلة تكمن في كيفية التعبير عن كافة محتويات هذا التصور في تعريف معقول ومرتب وممتد ومتطابق مع التفسير الكامل للتصور، بادئاً من أسفل سُلّم الأشكال الخاص به، وسينتج أيضاً عن ذلك أن أي حكم فلسفي يجب أن يكون وحدة كاملة متناسقة تضم الإثبات والنفي، والكلية والجزئية والفردية جميعاً معاً؛ وهذا لا يعني خلو الحكم الفلسفي من العنصر الحملي أو العنصر الوجودي. أما فيما يتعلق بالاستدلال في

الفلسفة فإنه لا يمكن أن يكون إما استنباطياً بالكامل أو استقرائياً بالكامل، بل لابد أن يعتمد على تعميق معرفتنا وتوسيعها، والانتقال بها إلى درجة أعلى في سلّم الأشكال نفسه. وأخيراً، بعد توضيح أن الفلسفة نتيجة لهذا الافتراض من الممكن - بل يجب أن تكون - كُلاً نسقياً، وحاولت البرهنة على وجود نتائج معينة لكاتب وقاريء الأدب الفلسفي.

والقول بأن هذا العمل تفسير كامل للمنهج الفلسفي فهذا شيء لا أزعمه ولو للحظة واحدة، فقد كتبت كتاباً عبارة عن «مقال»، وليس بحثاً. وإن كنتُ آمل أن يكون ما كتبته متّسقاً مع نفسه. أما السؤال عمّا إذا كانت آمالي قد تمّ تبريرها أم لا فهو سؤال يجب أن أتركه للقاريء. ويجب أيضاً أن يُطرح السؤال عما إذا كان هذا العمل يتفق مع التجربة أم لا؟.

(2) ولابد لي عند هذه النقطة أن أقدم اعترافاً، وإن كان لا يكشف عن سر، فقد اكتشفه القاريء منذ فترة ليست بعيدة. والسؤال عما إذا كانت هذه النظرة العامة للتفكير الفلسفي تتفق مع التجربة أم لا؟ سؤال لم أؤجلّه حتى الآن، كما توحي به البنود الأصلية في اتفاقنا، فلقد وضعتُ هذا السؤال بالتدريج في كل خطوة من خطوات الحجة (أثناء المناقشة)، - التي كانت تتحرك في خطين متوازيين - فتساءلت مرة «ماذا ينتج بالضرورة عن مقدماتنا؟». وتساءلت مرة أخرى «ماذا نجد في التجربة الفعلية؟». إن هذا الإجراء المزدوج - الذي لم يكن هناك مبرر لبيانه بعد حتى الفصل الثامن - هو الإجراء الوحيد الممكن فإما أن يتبناه أو يدافع عنه أي فيلسوف يدرك عدم جدوى هجوم هيوم على ما أسماه كانط جدل العقل الخالص. «وعلى الرغم من أن سلسلة الحجج التي تؤدي إلى هذا الهجوم كانت منطقية للغاية، فإنه كان لابد من ظهور شك قوي - إن لم يكن تأكيداً مطلقاً - بأن هذه الحجج تنقلنا تماما إلى ما بعد قدراتنا العقلية، عندما تؤدي إلى نتائج استثنائية للغاية، وبعيدة جداً عن الحياة العامة والتجربة. فتأخذنا بعيداً إلى أرض الجن Fairy land قبل الوصول إلى الخطوات الأخيرة من نظريتنا؛ وهناك في العالم الخيالي ليس لدينا مبرر كي

نثق بالمناهج الشائعة للحجج، أو للاعتقاد بأن الاستدلال بالمماثلات أو قياس الاحتمالات لهما أي سلطة. واسلوبنا في الجدل غير قادر على سبر أغوار هذه الهوة السحيقة».

رغم أنني لا أستطيع أبداً الاعتراف بتهمة الشك، فإنني غير واثق تماماً من قواي العقلية لتصديق أنني يمكن أن أتجاهل تحذير هيوم؛ كما أنني لا أعرف طريقاً يمكن أن أسلكه في متاهات الفكر الفلسفي إلاهذا المنهج المزدوج: أي بوصفه بوصلة، لتحديد موقع السفينة، وتحديد موقعي اليومي عن طريق النجوم[١].

(3) لكن القارىء سيسأل تجربة مَنْ هذه التي يقال أننا قد راجعنا الحجة عليها؟ وليس في استطاعتي أن أجيب إلا بقولي: تجربة أولئك الذين عملوا بالفلسفة، كما أنها تجربة آخرين غيرهم، كما سُجِّلت في كتاباتهم، وكتاباتنا، كما حفظت في ذاكرتنا. إن هذه التجربة، تتجسد في تاريخ الفكر الأوروبي، الذي يمتد إلى أكثر من خمسة وعشرين قرناً من الزمان، شاملة عصر ما قبل سقراط من جهة، والقارىء وأنا نفسي - من جهة أخرى. والشخص الذي لا يفهم ما هي الفلسفة، أو كيف تتقدم، يبدو له تاريخ تلك الأجيال الستين فوضي، ويبدو له هذا التاريخ أشبه بتسجيل لحركات عشوائية لكواكب سابحة هنا وهناك، لا تردها إلى العقل أية نظرية عن فلك التدوير. إن هذا المظهر اللاعقلاني، - عندي الجرأة لأن أقول: لا يمكن أن يبقى قائماً بعد اكتشاف أن للفكر الفلسفي بنية خاصة، وأن الافتراضات في تغيرها تخضع لقوانين تلك البنية. وهكذا - من وجهة نظر النظرية العقلانية في الفلسفة - فإن التاريخ الماضي للفكر الفلسفي لا يبدو كفكر غير منطقي (بل يبدو منطقياً)؛ فهو مجموعة من التجارب التي يمكن الرجوع إليها بكل ثقة، لأننا نفهم المبادىء الفعّالة فيها، وعلى ضوء هذه المبادىء نجد هذا الفكر معقولاً.

(4) أليست هذه حجة دائرية؟ ألم أستمد في البداية من التراث الفلسفي وجهة نظر معينة تتعلق بطبيعة الفكر الفلسفي، وقمت بعد ذلك بالبحث عن تصديق لهذه النظرة من واقع اتفاقها مع التراث؟ الا يعتبر هذا دوراً مضاعفاً، طالما أنني افترضتُ أن الشاهد الذي

---

(١) يقصد كولنجوود هنا أن هذا المنهج المزدوج يؤدي إلى معرفة مسار الفكر الفلسفي العام فضلاً عن معرفة موقعه الخاص ضمن هذا المسار العام (المترجمة).

سوف يؤكد هذا الرأي سيكون شاهداً أبكم؟ لأنه باستثناء الافتراض الذي وضعته أمامي، فإن التراث بدلاً من أن يكون صوتاً مسموعاً ليس إلا فوضى من الهذيان الناشز.

يعتبر هذا السؤال أحد الأسئلة النهائية أو المطلقة التي حاولت تجنبها في الفصل الأول من هذا الكتاب. لذلك سأجيب عنه إجابة غير مباشرة[١] طالما أن الإجابة المباشرة هي فكر آخر جديد وأكثر ملائمة.

(5) أيهما نفضل الافتراض من أجل الافتراض؟ وخلال ستين جيلاً من التفكير المستمر هل كان على الفلاسفة الذين أجهدوا أنفسهم هباءاً أن ينتظروا الكلمة الأولى لمعنى الخير حتى نظهر نحن على المسرح؟ أم أن هذا الجهد في التفكير كان مفيداً للغاية، وتاريخه هو تاريخ هذا الجهد الذي لم يكن تافهاً ولا بغير جزاء؟ لا يوجد أحد لا يفضل الاختيار الثاني؛ أما هؤلاء الذين تركوا الاختيار الثاني مفضلين الأول عليه فقد فعلوا ذلك لا عن تهور منهم بل عن خيبة أمل. لقد حاولوا رؤية تاريخ الفكر الفلسفي باعتباره تاريخاً للإنجاز والتقدم؛ وعندما فشلوا في هذا ؛ تخلوا عن افتراضهم الأصلي لأجل افتراض آخر لم يكن من الممكن أن يفكروا فيه إلا بعد شعورهم بتهكم واشمئزاز نتيجة تجربتهم.

مع ذلك فمن المؤكد أنه ينبغي علينا في مثل هذه الأزمة أن نكون أكثر حرصاً في اختيار طريقنا. فعالم الطبيعة، يبدأ عمله بافتراض أن الطبيعة عاقلة، ولا يسمح لنفسه أن يتحول عن هذا الافتراض مهما كانت الصعوبات التي تقابله؛ وذلك لأنه اعتبر أن هذا الفرض ليس منطقياً فقط، لكنه أيضاً إلزامي، لأنه نال احترام العالم كله. فلو التزم العالِم بافتراض أن الطبيعة عاقلة، فإن أي إخفاق في فهم معناها أو معقوليتها يعتبر إخفاقاً في فهمها، ويناظر هذا الافتراض افتراض آخر ملزم للمؤرخ، فما بالنا لو كان مؤرخاً للفكر الفلسفي.

وهذا كاف بالنسبة للاعتذار عن الزعم بأن هناك تراثا للفلسفة، يجب اكتشافه بالدراسات التاريخية. وهذا التراث قد سار على أنماط سليمة، وهو في حاجة لتقدير عن طريق النقد الفلسفي، وأريد أن أؤكد أن هذا هو الافتراض الوحيد الذي يعتبر منطقياً دعنا

---

(١) فيما يتعلق بالإجابة المباشرة للسؤال سيجدها القارىء الفضولي موجودة ضمناً في الفصل الثامن (البند رقم (٥) فقرة ٢٠ ـ ٢١) (المؤلف).

نسميه ولو للحظة محض افتراض؛ أعتقد أن من الممكن على الأقل ـ بناء على هذا الافتراض ـ أن نقول: إن دراسة تاريخ الفلسفة بإمعان وتحليل: تؤكد الأمل الذي عبَّرتُ عنه في الفصل الأول: الخاص بإعادة دراسة مشكلة المنهج وتبني بعض المبادىء التي استخلصتها في هذا الكتاب، فلعل الفلسفة تجد مخرجاً لأزمتها الراهنة، كي تستطيع أن تضع قدميها مرة أخرى على طريق التقدم.

◻◻◻◻

كشـــاف

قائمة بأهم المصطلحات الواردة في الكتاب

- A -

Absolute	مطلق
Abstract	مجرد
Accidental	عرضي
Actuality	الوجود بالفعل
Affirmation	إثبات
Affirmative judgement	حكم موجب
Assumption	افتراض
Argument	حجة
Axiom	بديهية
Aggregate	مجموع

- B -

Being	الوجود
Belief	الاعتقاد
Belie	يناقض
Bundle - Theory	نظرية الحزمة

- C -

Category	مقولة
Categorical Proposition	قضية حملية
Cognition	معرفة
Chaos	عماء ـ فوضى
Class	فئة
Classification	تصنيف
Compound Proposition	قضية مركبة
Conception	تصور
Concrete term	الحد العيني
Connotation	مفهوم

Consequent	التالي
Consequence	نتيجة منطقية
Consolidation	اندماج
Contradiction	تناقض
Contrast	تباين
Criterion	معيار

- D -

Definition	تعريف ـ تحديد
Demonstrate	يبرهن
Denotation	الماصدق
Destruction	هدم
Determination	تحديد ـ تعين
Development	تطور
Dialectic	جدل
Dialectical reasoning	استدلال جدلي
Dilemma	قياس الإحراج
Disjunctif proposition	قضية شرطية منفصلة
Distinction	تمييز
Distributed	مستغرق
Divinity	الألوهية
Doctrine	مذهب ـ نظرية ـ مبدأ

- E -

Enthymeme	قياس مقتضب
Entity	كينونة ـ كائن
Eristic	جدل مُموّه
Essence	الماهية
Eudaemonism	مذهب السعادة
Exclude	يستبعد
Exclusive	مانع
Exposition	عرض

- F -

Fact	واقعة
Faith	الإيمان
Fallacy	مغالطة
Fallacy of false disjunction	مغالطة الانفصال الزائف
Fallacy of identified coincidents	مغالطة هوية المتطابقات
Fallacy of precorious margins	مغالطة الهوامش المحفوفة بالمخاطر
Fallacy of Undistributed middle term	مغالطة الحد الأوسط غير المستغرق
Finality	النهائية ـ الغائية
Finite ` Finitude	متناهي
Fonction	تابع
Form	شكل ـ صورة
Function	دالة

- G -

Generalisation	تعميم
Generic	الجنس الجامع
Genetic method	المنهج التكويني
Genuine	أصيل ـ حقيقي
Genus	جنس
Goodness	الخير ـ الخيرية

- H -

Hedonism	مذهب اللذة
Holism	الاكتمالية
Hypotenuse	وتر المثلث
Hypothesis	فرض
Hypothetical Proposition	القضية الشرطية المتصلة
Hypothetical Syllogism	القياس الشرطي

- I -

Ideal	مثل أعلى ـ مثالى
Idealism	المذهب المثالي

Identity	الهوية
Illusion	إدراك خادع ـ وهم ـ خيالي
Inconsistency	عدم اتساق (تناقض)
Implicative Proposition	قضية لزومية
Indifference	حياد (عدم اكتراث)
Induction	استقراء
Inference	استدلال ـ استنتاج
Integration	تكامل
Intellect	عقل
Intelligible	معقول
Intuition	حدس
Invalid	باطل، غير صحيح (للاستدلال)
Investigation	بحث

- J -

Judgement	حكم
Justify	يبرر ـ يسوغ

- K -

Kind	نوع
Knowledge	معرفة
Knowledge by acquaintance	معرفة بالاتصال المباشر

- L -

Law of contradiction	قانون التناقض
Law of non - contradiction	قانون عدم التناقض
Law of excluded middle	قانون الثالث المرفوع
Lebensphilosophie	فلسفة الحياة
Legitimate	منطقي
Limit	حد
Linear inference	الاستدلال التسلسلي

- M -

Mediation and immediacy	التوسط والمباشرة

Method	منهج
Modal proposition	قضية موجهة
Molecule	جزيء
Molecular proposition	قضية جزئية
Mood	ضرب (في القياس)
Moods of syllogism	ضروب منتجة في القياس
Multiform	متعدد الأشكال
Mutual immanence	الكمون المتبادل

- N -

Naive realism	الواقعية الساذجة
Necessory consequence	نتيجة حتمية
Necessity	ضرورة
Negation and negativity	السلب والسلبية
Negative Proposition	قضية سالبة
Neutral monism	الواحدية المحايدة
Nominal definition	التعريف الإسمي
Notion	فكرة
Null class	فئة فارغة

- O -

Object	موضوع
Object of cognition	موضوع المعرفة
Obversion	نقض المحمول
Opposition	تضاد ـ تقابل
Organization	تنظيم

- P -

Panlogism	الشمول المنطقي
Paradox	مفارقة
Particular proposition	قضية جزئية
Perception	إدراك حسي
Phenomenalogy	الظاهريات

Plurality	كثرة
Positive term	حد موجب
Potentiality	وجود بالقوة
Premise	مقدمة
Presume	يفترض
Presuppositions	افتراضات مسبقة أو مسلمات
Principle	مبدأ
Process	عملية
Proof	برهان
Proposition	قضية

- Q -

Quality	كيف ـ نوع
Quantity	الكم
Quantifiers	أسوار القضية

- R -

Realism	الواقعية
Reality	الحقيقة الواقعية ـ الواقع
Reason	عقل ـ استدلال
Reasoning	استدلال
To Reduce	يرد
Reduction of syllogism	رد الأقيسة
Reflection	تفكير
Relative	نسبي
Residues (Method of)	البواقي (طريقة)
Reverse	عكس
Reversible	قابل أن يعكس

- S -

Scepticism	مذهب الشك
Significance	دلالة ـ مغزى
Species	نوع

Specific	نوعي
Specific differentiations	اختلافات نوعية
Structure	بنية
Substance	جوهر
Suppose	يفترض
Sullogism	قياس
Sumpathy	تعاطف ـ مشاركة وجدانية
System	نسق ـ مذهب

- T -

Tautology	تحصيل الحاصل
Teaching	تعاليم
Teleology	الغائية
Term	حد منطقي
Theism	مذهب الألوهية ـ التأليه
Theorem	مبرهنة
Theory	نظرية
Time	الزمان
Truth	الحقيقة ـ الصدق

- U -

Ultimate	نهائي
Ultimate basis	الأساس النهائي
Undemonstrables	لامبرهنات
Uniformity	الاطراد
Unique	فريد
Unitive	متحد
Unity	وحدة
Universal	الكلي
Univocation	تواطؤ
Utilitarianism	مذهب المنفعة

- V -

Valid	صحيح - صادق
Variable	متغير
Verification	التحقق
Vicious Circle	الدور الفاسد
Void	خلاء

- W -

Whole	الكل
Whole part relation	علاقة الكل بأجزائه
Wilfulness	التصميم
Will	الإرادة

المشروع القومى للترجمة

المشـروع القومـى للترجمـة مشـروع تنميـة ثقافيـة بالدرجـة الأولى ، ينطلق من الإيجابيات التى حققتها مشروعات الترجمة التى سبقته فى مصر والعالم العربى ويسعى إلى الإضافة بما يفتح الأفق على وعود المستقبل، معتمداً المبادئ التالية :

١- الخروج من أسر المركزية الأوروبية وهيمنة اللغتين الإنجليزية والفرنسية .

٢- التـوازن بين المعـارف الإنسـانيـة فى المجـالات العلمـيـة والفنيـة والفكرية والإبداعية .

٣- الانحياز إلى كل ما يؤسس لأفكار التقدم وحضور العلم وإشاعة العقلانية والتشجيع على التجريب .

٤- ترجمة الأصول المعرفية التى أصبحت أقرب إلى الإطار المرجعى فى الثقافة الإنسانية المعاصرة، جنباً إلى جنب المنجزات الجديدة التى تضع القارئ فى القلب من حركة الإبداع والفكر العالميين .

٥- العمل على إعداد جيل جديد من المترجمين المتخصصين عن طريق ورش العمل بالتنسيق مع لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة .

٦- الاستعانة بكل الخبرات العربية وتنسيق الجهود مع المؤسسات المعنية بالترجمة .

المشروع القومى للترجمة

١ – اللغة العليا (طبعة ثانية)	جون كوين	ت أحمد درويش
٢ – الوثنية والإسلام	ك. مادهو بانيكار	ت أحمد فؤاد بلبع
٣ – التراث المسروق	جورج جيمس	ت شوقى جلال
٤ – كيف تتم كتابة السيناريو	انجا كاريتنكوفا	ت أحمد الحضرى
٥ – ثريا فى غيبوبة	إسماعيل فصيح	ت محمد علاء الدين منصور
٦ – اتجاهات البحث اللسانى	ميلكا إفيتش	ت سعد مصلوح / وفاء كامل فايد
٧ – العلوم الإنسانية والفلسفة	لوسيان غولدمان	ت يوسف الأنطكى
٨ – مشعلو الحرائق	ماكس فريش	ت . مصطفى ماهر
٩ – التغيرات البيئية	أندرو س. جودى	ت محمود محمد عاشور
١٠ – خطاب الحكاية	جيرار جينيت	ت محمد معتصم وعبد الجليل الأزدى وعمر حلى
١١ – مختارات	فيسوافا شيمبوريسكا	ت · هناء عبد الفتاح
١٢ – طريق الحرير	ديفيد براونيستون وايرين فرانك	ت أحمد محمود
١٣ – ديانة الساميين	روبرتسن سميث	ت · عبد الوهاب علوب
١٤ – التحليل النفسى والأدب	جان بيلمان نويل	ت حسن المودن
١٥ – الحركات الفنية	إدوارد لويس سميث	ت . أشرف رفيق عفيفى
١٦ – أثينة السوداء	مارتن برنال	ت : بإشراف / أحمد عتمان
١٧ – مختارات	فيليب لاركين	ت · محمد مصطفى بدوى
١٨ – الشعر النسائى فى أمريكا اللاتينية	مختارات	ت : طلعت شاهين
١٩ – الأعمال الشعرية الكاملة	چورج سفيريس	ت : نعيم عطية
٢٠ – قصة العلم	ج. ج. كراوثر	ت: يمنى طريف الخولى / بدوى عبد الفتاح
٢١ – خوخة وألف خوخة	صمد بهرنجى	ت : ماجدة العنانى
٢٢ – مذكرات رحالة عن المصريين	جون أنتيس	ت . سيد أحمد على الناصرى
٢٣ – تجلى الجميل	هانز جيورج جادامر	ت : سعيد توفيق
٢٤ – ظلال المستقبل	باتريك بارندر	ت : بكر عباس
٢٥ – مثنوى	مولانا جلال الدين الرومى	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٢٦ – دين مصر العام	محمد حسين هيكل	ت : أحمد محمد حسين هيكل
٢٧ – التنوع البشرى الخلاق	مقالات	ت : نخبة
٢٨ – رسالة فى التسامح	جون لوك	ت : منى أبو سنه
٢٩ – الموت والوجود	جيمس ب. كارس	ت : بدر الديب
٣٠ – الوثنية والإسلام (ط٢)	ك. مادهو بانيكار	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣١ – مصادر دراسة التاريخ الإسلامى	جان سوفاجيه – كلود كاين	ت . عبد الستار الحلوجى / عبد الوهاب علوب
٣٢ – الانقراض	ديفيد روس	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٣٣ – التاريخ الاقتصادى لإفريقيا الغربية	أ. ج. هوبكنز	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣٤ – الرواية العربية	روجر آلن	ت : حصة إبراهيم المنيف
٣٥ – الأسطورة والحداثة	بول . ب . ديكسون	ت : خليل كلفت

٣٦ – نظريات السرد الحديثة	والاس مارتن	ت : حياة جاسم محمد
٣٧ – واحة سيوة وموسيقاها	بريجيت شيفر	ت : جمال عبد الرحيم
٣٨ – نقد الحداثة	ألن تورين	ت : أنور مغيث
٣٩ – الإغريق والحسد	بيتر والكوت	ت : منيرة كروان
٤٠ – قصائد حب	أن سكستون	ت : محمد عيد إبراهيم
٤١ – ما بعد المركزية الأوربية	بيتر جران	ت : عاطف أحمد / إبراهيم فتحى / محمود ماجد
٤٢ – عالم ماك	بنجامين باربر	ت : أحمد محمود
٤٣ – اللهب المزدوج	أوكتافيو باث	ت : المهدى أخريف
٤٤ – بعد عدة أصياف	ألدوس هكسلى	ت : مارلين تادرس
٤٥ – التراث المغدور	روبرت ج دنيا – جون ف أ فاين	ت : أحمد محمود
٤٦ – عشرون قصيدة حب	بابلو نيرودا	ت : محمود السيد على
٤٧ – تاريخ النقد الأدبى الحديث (١)	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٤٨ – حضارة مصر الفرعونية	فرانسوا دوما	ت : ماهر جويجاتى
٤٩ – الإسلام فى البلقان	هـ . ت . نوريس	ت : عبد الوهاب علوب
٥٠ – ألف ليلة وليلة أو القول الأسير	جمال الدين بن الشيخ	ت : محمد برادة وعثمانى الميلود ويوسف الأنطكى
٥١ – مسار الرواية الإسبانو أمريكية	داريو بيانويبا وخ. م بينياليستى	ت : محمد أبو العطا
٥٢ – العلاج النفسى التدعيمى	بيتر . ن . نوفاليس وستيفن . ج . روجسيفيتز وروجر بيل	ت : لطفى فطيم وعادل دمرداش
٥٣ – الدراما والتعليم	أ . ف . ألنجتون	ت : مرسى سعد الدين
٥٤ – المفهوم الإغريقى للمسرح	ج . مايكل والتون	ت : محسن مصيلحى
٥٥ – ما وراء العلم	چون بولكنجهوم	ت : على يوسف على
٥٦ – الأعمال الشعرية الكاملة (١)	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمود على مكى
٥٧ – الأعمال الشعرية الكاملة (٢)	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمود السيد ، ماهر البطوطى
٥٨ – مسرحيتان	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمد أبو العطا
٥٩ – المحبرة	كارلوس مونييث	ت : السيد السيد سهيم
٦٠ – التصميم والشكل	جوهانز ايتين	ت : صبرى محمد عبد الغنى
٦١ – موسوعة علم الإنسان	شارلوت سيمور – سميث	مراجعة وإشراف : محمد الجوهرى
٦٢ – لذّة النّص	رولان بارت	ت : محمد خير البقاعى .
٦٣ – تاريخ النقد الأدبى الحديث (٢)	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٦٤ – برتراند راسل (سيرة حياة)	آلان وود	ت : رمسيس عوض .
٦٥ – فى مدح الكسل ومقالات أخرى	برتراند راسل	ت : رمسيس عوض .
٦٦ – خمس مسرحيات أندلسية	أنطونيو جالا	ت : عبد اللطيف عبد الحليم
٦٧ – مختارات	فرناندو بيسوا	ت : المهدى أخريف
٦٨ – نتاشا العجوز وقصص أخرى	فالنتين راسبوتين	ت : أشرف الصباغ
٦٩ – العالم الإسلامى فى أوائل القرن العشرين	عبد الرشيد إبراهيم	ت : أحمد فؤاد متولى وهويدا محمد فهمى
٧٠ – ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية	أوخينيو تشانج رودريجث	ت : عبد الحميد غلاب وأحمد حشاد
٧١ – السيدة لا تصلح إلا الرمى	داريو فو	ت : حسين محمود

٧٢ – السياسى العجوز	ت . س . إليوت	ت : فؤاد مجلى
٧٣ – نقد استجابة القارئ	جين . ب . توميكنز	ت حسن ناظم وعلى حاكم
٧٤ – صلاح الدين والماليك فى مصر	ل . ا . سيمينوفا	ت حسن بيومى
٧٥ – فن التراجم والسير الذاتية	أندريه موروا	ت أحمد درويش
٧٦ – جاك لاكان وإغواء التحليل النفسى	مجموعة من الكتاب	ت . عبد المقصود عبد الكريم
٧٧ – تاريخ النقد الأدبى الحديث ج ٣	رينيه ويليك	ت · مجاهد عبد المنعم مجاهد
٧٨ – العولمة : النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية	رونالد روبرتسون	ت أحمد محمود ونورا أمين
٧٩ – شعرية التأليف	بوريس أوسبنسكى	ت . سعيد الغانمى وناصر حلاوى
٨٠ – بوشكين عند «نافورة الدموع»	ألكسندر بوشكين	ت مكارم الغمرى
٨١ – الجماعات المتخيلة	بندكت أندرسن	ت . محمد طارق الشرقاوى
٨٢ – مسرح ميجيل	ميجيل دى أونامونو	ت محمود السيد على
٨٣ – مختارات	غوتفريد بن	ت · خالد المعالى
٨٤ – موسوعة الأدب والنقد	مجموعة من الكتاب	ت . عبد الحميد شيحة
٨٥ – منصور الحلاج (مسرحية)	صلاح زكى أقطاى	ت عبد الرازق بركات
٨٦ – طول الليل	جمال مير صادقى	ت أحمد فتحى يوسف شتا
٨٧ – نون والقلم	جلال آل أحمد	ت : ماجدة العنانى
٨٨ – الابتلاء بالتغرب	جلال آل أحمد	ت إبراهيم الدسوقى شتا
٨٩ – الطريق الثالث	أنتونى جيدنز	ت : أحمد زايد ومحمد محيى الدين
٩٠ – وسم السيف (قصص)	نخبة من كُتاب أمريكا اللاتينية	ت . محمد إبراهيم مبروك
٩١ – المسرح والتجريب بين النظرية والتطبيق	باربر الاسوستكا	ت . محمد هناء عبد الفتاح
٩٢ – أساليب ومضامين المسرح الإسبانوأمريكى المعاصر	كارلوس ميجل	ت : نادية جمال الدين
٩٣ – محدثات العولمة	مايك فيذرستون وسكوت لاش	ت : عبد الوهاب علوب
٩٤ – الحب الأول والصحبة	صمويل بيكيت	ت : فوزية العشماوى
٩٥ – مختارات من المسرح الإسبانى	أنطونيو بويرو باييخو	ت : سرى محمد محمد عبد اللطيف
٩٦ – ثلاث زنبقات ووردة	قصص مختارة	ت : إدوار الخراط
٩٧ – هوية فرنسا (مج ١)	فرنان برودل	ت : بشير السباعى
٩٨ – الهم الإنسانى والابتزاز الصهيونى	نماذج ومقالات ·	ت : أشرف الصباغ
٩٩ – تاريخ السينما العالمية	ديفيد روبنسون	ت : إبراهيم قنديل
١٠٠ – مساءلة العولمة	بول هيرست وجراهام تومبسون	ت : إبراهيم فتحى
١٠١ – النص الروائى (تقنيات ومناهج)	بيرنار فاليط	ت : رشيد بنحدو
١٠٢ – السياسة والتسامح	عبد الكريم الخطيبى	ت : عز الدين الكتانى الإدريسى
١٠٣ – قبر ابن عربى يليه آياء	عبد الوهاب المؤدب	ت : محمد بنيس
١٠٤ – أوبرا ماهوجنى	برتولت بريشت	ت : عبد الغفار مكاوى
١٠٥ – مدخل إلى النص الجامع	جيرارجينيت	ت : عبد العزيز شبيل
١٠٦ – الأدب الأندلسى	د. ماريا خيسوس روبييرامتى	ت : أشرف على دعدور
١٠٧ – صورة الفدائى فى الشعر الأمريكى المعاصر	نخبـة	ت : محمد عبد الله الجعيدى

١٠٨ – ثلاث دراسات عن الشعر الأندلسي	مجموعة من النقاد	ت : محمود على مكى
١٠٩ – حروب المياه	چون بولوك وعادل درويش	ت : هاشم أحمد محمد
١١٠ – النساء فى العالم النامى	حسنة بيجوم	ت : منى قطان
١١١ – المرأة والجريمة	فرانسيس هيندسون	ت : ريهام حسين إبراهيم
١١٢ – الاحتجاج الهادئ	أرلين علوى ماكليود	ت : إكرام يوسف
١١٣ – راية التمرد	سادى پلانت	ت : أحمد حسان
١١٤ – مسرحيتا حصاد كونجى وسكان المستنقع	وول شوينكا	ت : نسيم مجلى
١١٥ – غرفة تخص المرء وحده	فرچينيا وولف	ت : سمية رمضان
١١٦ – امرأة مختلفة (درية شفيق)	سينثيا نلسون	ت : نهاد أحمد سالم
١١٧ – المرأة والجنوسة فى الإسلام	ليلى أحمد	ت : منى إبراهيم ، وهالة كمال
١١٨ – النهضة النسائية فى مصر	بث بارون	ت : لميس النقاش
١١٩ – النساء والأسرة وقوانين الطلاق	أميرة الأزهرى سنبل	ت : بإشراف/ رؤوف عباس
١٢٠ – الحركة النسائية والتطور فى الشرق الأوسط	ليلى أبو لغد	ت : نخبة من المترجمين
١٢١ – الدليل الصغير فى كتابة المرأة العربية	فاطمة موسى	ت : محمد الجندى ، وإيزابيل كمال
١٢٢ – نظام العبودية القديم ونموذج الإنسان	جوزيف فوجت	ت : منيرة كروان
١٢٣ – الإمبراطورية العثمانية وعلاقاتها الدولية	نينل الكسندر وفنادولينا	ت: أنور محمد إبراهيم
١٢٤ – الفجر الكاذب	چون جراى	ت : أحمد فؤاد بلبع
١٢٥ – التحليل الموسيقى	سيدريك ثورپ ديڤى	ت : سمحه الخولى
١٢٦ – فعل القراءة	ڤولڤانج إيسر	ت : عبد الوهاب علوب
١٢٧ – إرهاب	صفاء فتحى	ت : بشير السباعى
١٢٨ – الأدب المقارن	سوزان باسنيت	ت : أميرة حسن نويرة
١٢٩ – الرواية الاسبانية المعاصرة	ماريا دولورس أسيس جاروته	ت : محمد أبو العطا وآخرون
١٣٠ – الشرق يصعد ثانية	أندريه جوندر فرانك	ت : شوقى جلال
١٣١ – مصر القديمة (التاريخ الاجتماعى)	مجموعة من المؤلفين	ت : لويس بقطر
١٣٢ – ثقافة العولمة	مايك فيذرستون	ت : عبد الوهاب علوب
١٣٣ – الخوف من المرايا	طارق على	ت : طلعت الشايب
١٣٤ – تشريح حضارة	بارى ج. كيمب	ت : أحمد محمود
١٣٥ – المختار من نقد ت. س. إليوت (ثلاثة أجزاء)	ت. س. إليوت	ت : ماهر شفيق فريد
١٣٦ – فلاحو الباشا	كينيث كونو	ت : سحر توفيق
١٣٧ – مذكرات ضابط فى الحملة الفرنسية	چوزيف مارى مواريه	ت : كاميليا صبحى
١٣٨ – عالم التليفزيون بين الجمال والعنف	إيڤلينا تارونى	ت : وجيه سمعان عبد المسيح
١٣٩ – پارسيڤال	ريشارد ڤاچنر	ت : مصطفى ماهر
١٤٠ – حيث تلتقى الأنهار	هربرت ميسن	ت : أمل الجبورى
١٤١ – اثنتا عشرة مسرحية يونانية	مجموعة من المؤلفين	ت : نعيم عطية
١٤٢ – الإسكندرية : تاريخ ودليل	أ. م. فورستر	ت : حسن بيومى
١٤٣ – قضايا التنظير فى البحث الاجتماعى	ديريك لايدار	ت : عدلى السمرى
١٤٤ – صاحبة اللوكاندة	كارلو جولدونى	ت : سلامة محمد سليمان

١٤٥ – موت أرتيميو كروث	كارلوس فوينتس	ت أحمد حسان
١٤٦ – الورقة الحمراء	ميجيل دى ليبس	ت على عبد الرؤوف البمبى
١٤٧ – خطبة الإدانة الطويلة	تانكريد دورست	ت عبد الغفار مكاوى
١٤٨ – القصة القصيرة (النظرية والتقنية)	إنريكى أندرسون إمبرت	ت على إبراهيم على منوفى
١٤٩ – النظرية الشعرية عند إليوت وأدونيس	عاطف فضول	ت أسامة إسبر
١٥٠ – التجربة الإغريقية	روبرت ج. ليتمان	ت منيرة كروان
١٥١ – هوية فرنسا (مج ٢ ، ج ١)	فرنان برودل	ت بشير السباعى
١٥٢ – عدالة الهنود وقصص أخرى	نخبة من الكُتاب	ت محمد محمد الخطابى
١٥٣ – غرام الفراعنة	فيولين فانويك	ت . فاطمة عبد الله محمود
١٥٤ – مدرسة فرانكفورت	فيل سليتر	ت خليل كلفت
١٥٥ – الشعر الأمريكى المعاصر	نخبة من الشعراء	ت أحمد مرسى
١٥٦ – المدارس الجمالية الكبرى	جى أنبال وآلان وأوديت فيرمو	ت مى التلمسانى
١٥٧ – خسرو وشيرين	النظامى الكنوجى	ت عبد العزيز بقوش
١٥٨ – هوية فرنسا (مج ٢ ، ج٢)	فرنان برودل	ت بشير السباعى
١٥٩ – الإيديولوجية	ديفيد هوكس	ت إبراهيم فتحى
١٦٠ – آلة الطبيعة	بول إيرليش	ت حسين بيومى
١٦١ – من المسرح الإسبانى	اليخاندرو كاسونا وأنطونيو جالا	ت زيدان عبد الحليم زيدان
١٦٢ – تاريخ الكنيسة	يوحنا الآسيوى	ت صلاح عبد العزيز محجوب
١٦٣ – موسوعة علم الاجتماع ج ١	جوردون مارشال	ت بإشراف . محمد الجوهرى
١٦٤ – شامبوليون (حياة من نور)	جان لاكوتير	ت نبيل سعد
١٦٥ – حكايات الثعلب	أ . ن أفانا سيفا	ت سهير المصادفة
١٦٦ – العلاقات بين المتدينين والعلمانيين فى إسرائيل	يشعياهو ليفمان	ت محمد محمود أبو غدير
١٦٧ – فى عالم طاغور	رابندرانات طاغور	ت شكرى محمد عياد
١٦٨ – دراسات فى الأدب والثقافة	مجموعة من المؤلفين	ت شكرى محمد عياد
١٦٩ – إبداعات أدبية	مجموعة من المبدعين	ت : شكرى محمد عياد
١٧٠ – الطريق	ميغيل دليبيس	ت : بسام ياسين رشيد
١٧١ – وضع حد	فرانك بيجو	ت : هدى حسين
١٧٢ – حجر الشمس	مختارات	ت : محمد محمد الخطابى
١٧٣ – معنى الجمال	ولتر ت . ستيس	ت : إمام عبد الفتاح إمام
١٧٤ – صناعة الثقافة السوداء	ايليس كاشمور	ت أحمد محمود
١٧٥ – التليفزيون فى الحياة اليومية	لورينزو فيلشس	ت وجيه سمعان عبد المسيح
١٧٦ – نحو مفهوم للاقتصاديات البيئية	توم تيتنبرج	ت جلال البنا
١٧٧ – أنطون تشيخوف	هنرى ترويا	ت حصة إبراهيم منيف
١٧٨ – مختارات من الشعر اليونانى الحديث	نخبة من الشعراء	ت : محمد حمدى إبراهيم
١٧٩ – حكايات أيسوب	أيسوب	ت إمام عبد الفتاح إمام
١٨٠ – قصة جاويد	إسماعيل فصيح	ت سليم عبدالأمير حمدان
١٨١ – النقد الأدبى الأمريكى	فنسنت . ب . ليتش	ت محمد يحيى

١٨٢ – العنف والنبوءة	و . ب . ييتس	ت : ياسين طه حافظ
١٨٣ – چان كوكتو على شاشة السينما	رينيه چيلسون	ت : فتحى العشرى
١٨٤ – القاهرة .. حالمة لا تنام	هانز إبندورفر	ت : دسوقى سعيد
١٨٥ – أسفار العهد القديم	توماس تومسن	ت : عبد الوهاب علوب
١٨٦ – معجم مصطلحات هيجل	ميخائيل أنوود	ت : إمام عبد الفتاح إمام
١٨٧ – الأرضة	بُزُرْج علَوى	ت : علاء منصور
١٨٨ – موت الأدب	ألفين كرنان	ت : بدر الديب
١٨٩ – العمى والبصيرة	پول دى مان	ت : سعيد الغانمى
١٩٠ – محاورات كونفوشيوس	كونفوشيوس	ت : محسن سيد فرجانى
١٩١ – الكلام رأسمال	الحاج أبو بكر إمام	ت : مصطفى حجازى السيد
١٩٢ – سياحتنامه إبراهيم بيك	زين العابدين المراغى	ت : محمود سلامة علاوى
١٩٣ – عامل المنجم	بيتر أبراهامز	ت : محمد عبد الواحد محمد
١٩٤ – مختارات من النقد الأنجلو – أمريكى	مجموعة من النقاد	ت : ماهر شفيق فريد
١٩٥ – شتاء ٨٤	إسماعيل فصيح	ت : محمد علاء الدين منصور
١٩٦ – المهلة الأخيرة	فالنتين راسبوتين	ت : أشرف الصباغ
١٩٧ – الفاروق	شمس العلماء شبلى النعمانى	ت : جلال السعيد الحفناوى
١٩٨ – الاتصال الجماهيرى	إدوين إمرى وآخرون	ت : إبراهيم سلامة إبراهيم
١٩٩ – تاريخ يهود مصر فى الفترة العثمانية	يعقوب لانداوى	ت : جمال أحمد الرفاعى وأحمد عبد اللطيف حماد
٢٠٠ – ضحايا التنمية	جيرمى سيبروك	ت : فخرى لبيب
٢٠١ – الجانب الدينى للفلسفة	جوزايا رويس	ت : أحمد الأنصارى
٢٠٢ – تاريخ النقد الأدبى الحديث جـ٤	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٢٠٣ – الشعر والشاعرية	ألطاف حسين حالى	ت : جلال السعيد الحفناوى
٢٠٤ – تاريخ نقد العهد القديم	زالمان شازار	ت : أحمد محمود هويدى
٢٠٥ – الجينات والشعوب واللغات	لويجى لوقا كافاللى – سفورزا	ت : أحمد مستجير
٢٠٦ – الهيولية تصنع علماً جديداً	جيمس جلايك	ت : على يوسف على
٢٠٧ – ليل إفريقى	رامون خوتاسندير	ت : محمد أبو العطا عبد الرؤوف
٢٠٨ – شخصية العربى فى المسرح الإسرائيلى	دان أوريان	ت : محمد أحمد صالح
٢٠٩ – السرد والمسرح	مجموعة من المؤلفين	ت : أشرف الصباغ
٢١٠ – مثنويات حكيم سنائى	سنائى الغزنوى	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٢١١ – فرديناند دوسوسير	جوناثان كلر	ت : محمود حمدى عبد الغنى
٢١٢ – قصص الأمير مرزبان	مرزبان بن رستم بن شروين	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٢١٣ – مصر منذ قدوم نابليون حتى رحيل عبد الناصر	ريمون فلاور	ت : سيد أحمد على الناصرى
٢١٤ – قواعد جديدة للمنهج فى علم الاجتماع	أنتونى جيدنز	ت : محمد محمود محى الدين
٢١٥ – سياحت نامه إبراهيم بيك جـ٢	زين العابدين المراغى	ت : محمود سلامة علاوى
٢١٦ – جوانب أخرى من حياتهم	مجموعة من المؤلفين	ت : أشرف الصباغ
٢١٧ – مسرحيتان طليعيتان	صمويل بيكيت	ت : نادية البنهاوى
٢١٨ – رايولا	خوليو كورتازان	ت : على إبراهيم على منوفى

٢١٩ – بقايا اليوم	كازو ايشجورو	ت : طلعت الشايب
٢٢٠ – الهيولية فى الكون	بارى باركر	ت : على يوسف على
٢٢١ – شعرية كفافى	جريجورى جوزدانيس	ت : رفعت سلام
٢٢٢ – فرانز كافكا	رونالد جراى	ت : نسيم مجلى
٢٢٣ – العلم فى مجتمع حر	بول فيرابنر	ت : السيد محمد نفادى
٢٢٤ – دمار يوغسلافيا	برانكا ماجاس	ت : منى عبد الظاهر إبراهيم السيد
٢٢٥ – حكاية غريق	جابرييل جارثيا ماركث	ت : السيد عبد الظاهر عبد الله
٢٢٦ – أرض المساء وقصائد أخرى	ديفيد هربت لورانس	ت : طاهر محمد على البربرى
٢٢٧ – المسرح الإسبانى فى القرن السابع عشر	موسى ماريديا ديف بوركى	ت : السيد عبد الظاهر عبد الله
٢٢٨ – علم الجمالية وعلم اجتماع الفن	جانيت وولف	ت : مارى تيريز عبد المسيح وخالد حسن
٢٢٩ – مأزق البطل الوحيد	نورمان كيمان	ت : أمير إبراهيم العمرى
٢٣٠ – عن الذباب والفئران والبشر	فرانسواز جاكوب	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٢٣١ – الدرافيل	خايمى سالوم بيدال	ت : جمال أحمد عبد الرحمن
٢٣٢ – مابعد المعلومات	توم ستينر	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٢٣٣ – فكرة الاضمحلال	أرثر هيرمان	ت : طلعت الشايب
٢٣٤ – الإسلام فى السودان	ج. سبنسر تريمنجهام	ت : فؤاد محمد عكود
٢٣٥ – ديوان شمس تبريزى ج١	جلال الدين الرومى	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٢٣٦ – الولاية	ميشيل تود	ت : أحمد الطيب
٢٣٧ – مصر أرض الوادى	روبين فيدين	ت : عنايات حسين طلعت
٢٣٨ – العولمة والتحرير	الانكتاد	ت : ياسر محمد جاد الله وعربى مدبولى أحمد
٢٣٩ – العربى فى الأدب الإسرائيلى	جيلارافر – رايوخ	ت : نادية سليمان حافظ وإيهاب صلاح فايق
٢٤٠ – الإسلام والغرب وإمكانية الحوار	كامى حافظ	ت : صلاح عبد العزيز محمود
٢٤١ – فى انتظار البرابرة	ك. م كويتز	ت : ابتسام عبد الله سعيد
٢٤٢ – سبعة أنماط من الغموض	وليام إمبسون	ت : صبرى محمد حسن عبد النبى
٢٤٣ – تاريخ إسبانيا الإسلامية جـ١	ليفى بروفنسال	ت : مجموعة من المترجمين
٢٤٤ – الغليان	لاورا إسكيبيل	ت : نادية جمال الدين محمد
٢٤٥ – نساء مقاتلات	إليزابيتا أديس	ت : توفيق على منصور
٢٤٦ – قصص مختارة	جابرييل جرثيا ماركث	ت : على إبراهيم على منوفى
٢٤٧ – الثقافة الجماهيرية والحداثة فى مصر	وولتر أرمبرست	ت : محمد الشرقاوى
٢٤٨ – حقول عدن الخضراء	أنطونيو جالا	ت : عبد اللطيف عبد الحليم
٢٤٩ – لغة التمزق	دراجو شتامبوك	ت : رفعت سلام
٢٥٠ – علم اجتماع العلوم	دومنيك فينك	ت : ماجدة أباظة
٢٥١ – موسوعة علم الاجتماع ج ٢	جوردون مارشال	ت بإشراف : محمد الجوهرى
٢٥٢ – رائدات الحركة النسوية المصرية	مارجو بدران	ت : على بدران
٢٥٣ – تاريخ مصر الفاطمية	ل. أ. سيمينوفا	ت : حسن بيومى
٢٥٤ – الفلسفة	ديف روبنسون وجودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٥ – أفلاطون	ديف روبنسون وجودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام

٢٥٦ - ديكارت	ديف روبنسون وجودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٧ - تاريخ الفلسفة الحديثة	وليم كلى رايت	ت : محمود سيد أحمد
٢٥٨ - الغجر	سير أنجوس فريزر	ت : عُبادة كُحيلة
٢٥٩ - مختارات من الشعر الأرمنى	نخبة	ت : ڤاروچان كازانچيان
٢٦٠ - موسوعة علم الاجتماع ج٢	جوردون مارشال	ت بإشراف : محمد الجوهرى
٢٦١ - رحلة فى فكر زكى نجيب محمود	زكى نجيب محمود	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٢٦٢ - مدينة المعجزات	إدوارد مندوثا	ت : محمد أبو العطا عبد الرؤوف
٢٦٣ - الكشف عن حافة الزمن	چون جريبن	ت : على يوسف على
٢٦٤ - إبداعات شعرية مترجمة	هوراس / شلى	ت : لويس عوض
٢٦٥ - روايات مترجمة	أوسكار وايلد وصموئيل جونسون	ت : لويس عوض
٢٦٦ - مدير المدرسة	جلال آل أحمد	ت : عادل عبد المنعم سويلم
٢٦٧ - فن الرواية	ميلان كونديرا	ت : بدر الدين عرودكى
٢٦٨ - ديوان شمس تبريزى ج٢	جلال الدين الرومى	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٢٦٩ - وسط الجزيرة العربية وشرقها ج١	وليم چيفور بالجريف	ت : صبرى محمد حسن
٢٧٠ - وسط الجزيرة العربية وشرقها ج٢	وليم چيفور بالجريف	ت : صبرى محمد حسن
٢٧١ - الحضارة الغربية	توماس سى . باترسون	ت : شوقى جلال
٢٧٢ - الأديرة الأثرية فى مصر	س. س. والترز	ت : إبراهيم سلامة
٢٧٣ - الاستعمار والثورة فى الشرق الأوسط	جوان آر. لوك	ت : عنان الشهاوى
٢٧٤ - السيدة بربارا	رومولو جلاجوس	ت : محمود على مكى
٢٧٥ - ت. س. إليوت شاعراً وناقداً وكاتباً مسرحياً	أقلام مختلفة	ت : ماهر شفيق فريد
٢٧٦ - فنون السينما	فرانك جوتيران	ت : عبد القادر التلمسانى
٢٧٧ - الچينات : الصراع من أجل الحياة	بريان فورد	ت : أحمد فوزى
٢٧٨ - البدايات	إسحق عظيموف	ت : ظريف عبد الله
٢٧٩ - الحرب الباردة الثقافية	فرانسيس ستونر سوندرز	ت : طلعت الشايب
٢٨٠ - من الأدب الهندى الحديث والمعاصر	بريم شند وآخرون	ت : سمير عبد الحميد
٢٨١ - الفردوس الأعلى	مولانا عبد الحليم شرر الكهنوى	ت : جلال الحفناوى
٢٨٢ - طبيعة العلم غير الطبيعية	لويس ولبيرت	ت : سمير حنا صادق
٢٨٣ - السهل يحترق	خوان رولفو	ت : على البمبى
٢٨٤ - هرقل مجنوناً	يوريبيدس	ت : أحمد عتمان
٢٨٥ - رحلة الخواجة حسن نظامى	حسن نظامى	ت : سمير عبد الحميد
٢٨٦ - رحلة إبراهيم بك ج٣	زين العابدين المراغى	ت : محمود سلامة علاوى
٢٨٧ - الثقافة والعولمة والنظام العالمى	أنتونى كنج	ت : محمد يحيى وآخرون
٢٨٨ - الفن الروائى	ديفيد لودچ	ت : ماهر البطوطى
٢٨٩ - ديوان منجوهرى الدامغانى	أبو نجم أحمد بن قوص	ت : محمد نور الدين
٢٩٠ - علم الترجمة واللغة	جورج مونان	ت : أحمد زكريا إبراهيم
٢٩١ - المسرح الإسبانى فى القرن العشرين ج١	فرانشسكو رويس رامون	ت : السيد عبد الظاهر
٢٩٢ - المسرح الإسبانى فى القرن العشرين ج٢	فرانشسكو رويس رامون	ت : السيد عبد الظاهر

٢٩٣ - مقدمة للأدب العربي	روجر آلان	ت: نخبة من المترجمين
٢٩٤ - فن الشعر	بوالو	ت: رجاء ياقوت صالح
٢٩٥ - سلطان الأسطورة	جوزيف كامبل	ت: بدر الدين حب الله الديب
٢٩٦ - مكبث	وليم شكسبير	ت: محمد مصطفى بدوي
٢٩٧ - فن النحو بين اليونانية والسريانية	ديونيسيوس ثراكس - يوسف الأهوازي	ت: ماجدة محمد أنور
٢٩٨ - مأساة العبيد	أبو بكر تفاوابليوه	ت: مصطفى حجازي
٢٩٩ - ثورة التكنولوجيا الحيوية	جين ل. مارس	ت: هاشم أحمد فؤاد
٣٠٠ - أسطورة بروميثيوس مج١	لويس عوض	ت: جمال الجزيري وبهاء جاهين
٣٠١ - أسطورة بروميثيوس مج٢	لويس عوض	ت: جمال الجزيري ومحمد الجندي
٣٠٢ - فتجنشتين	جون هيتون وجودي جروفز	ت: إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٣ - بوذا	جين هوب وبورن فان لون	ت: إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٤ - ماركس	ريوس	ت: إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٥ - الجلد	كروزيو مالابارته	ت: صلاح عبد الصبور
٣٠٦ - الحماسة - النقد الكانطي للتاريخ	جان - فرانسوا ليوتار	ت: نبيل سعد
٣٠٧ - الشعور	ديفيد بابينو	ت: محمود محمد أحمد
٣٠٨ - علم الوراثة	ستيف جونز	ت: ممدوح عبد المنعم أحمد
٣٠٩ - الذهن والمخ	انجوس جيلاتي	ت: جمال الجزيري
٣١٠ - يونج	ناجي هيد	ت: محيي الدين محمد حسن
٣١١ - المنهج الفلسفي	ر. ج. كولنجوود	ت: فاطمة إسماعيل

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

رقم الإيداع ١٧٤١٠ / ٢٠٠١

يعد هذا الكتاب من أمهات الكتب الفلسفية، فهو إسهام حقيقي في الفكر الفلسفي، وقد كتبه كولنجوود عام ١٩٣٢م، ونُشر في أكسفورد عام ١٩٣٣م.

صحيح أن الكتاب مضى على صدوره قرابة سبعين عامًا، إلا أن مضمونه لا يزال حيًا يزداد حضورًا وفاعلية خاصة في فكرنا العربي الراهن الذي يعاني من أزمات كثيرة وعلى رأسها أزمة الفكر الفلسفي التي هي في جوهرها أزمة منهج، وهذا ما يتطلب منا الاهتمام بهذه القضية الأساسية، والوقوف على المحاولات الجادة والبارزة في هذا المجال.

ومن هنا فإن محاولة كولنجوود الجادة والعميقة هي امتداد لتلك المحاولات المنهجية العظيمة التي أثرى بها أصحابها تاريخ الفكر الفلسفي، والتي عالجت - على نحو مباشر وواضح - قضية المنهج الفلسفي.

إن هذا النص الفلسفي المنهجي نص غاية في الدقة والعمق، يجمع أصالة فيلسوفنا، وأصالة الموضوع، ويشهد بالدليل الواضح على أنه فيلسوف أصيل شكله مشاعر تؤكد إحساسه برسالة الفلسفة ورسالة الفيلسوف، ... عمله هذا تعبيرًا حيًا عن عمق الرسالة وعظمة الفيلسوف، ولقد جمع في بشكل متميز التنظير بين عرض لنظرية المنهج الفلسفي، وفي الوقت ذا الترامه النقدي بما يقدمه في ذلك العرض.